HISTORIA SALUTIS
Serie de monografías de Teología dogmática

DE LOS EVANGELIOS AL JESUS HISTORICO

Introducción a la Cristología

POR
JOSE CABA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

DE LOS EVANGELIOS
AL
JESÚS HISTÓRICO

Introducción a la Cristología

POR

JOSE CABA, S. I.

PROFESOR DE SAGRADA ESCRITURA EN LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD GREGORIANA DE ROMA

SEGUNDA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXX

HISTORIA SALUTIS

PLAN GENERAL DE LA SERIE

1. *Introducción a la Dogmática.*

I. **Fase precristiana.**

2. *Dios y el hombre. La creación* (S. Vergés).
3. *Antropología del hombre caído.*

II. **Cristo y su obra.**

4. *De los Evangelios al Jesús histórico. Introducción a la Cristología* (2.ª ed.) (J. Caba).
5. *El Jesús de los Evangelios* (J. Caba).
6. *Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología,* 2 vols. (M. M. González Gil).
7. *María en la obra de la salvación* (C. Pozo).
8. *Dios revelado por Cristo* (2.ª ed.) (S. Vergés-J. M. Dalmáu).
9. *La Iglesia de la Palabra,* 2 vols. (J. Collantes).
10. *La salvación en las religiones no cristianas* (P. Damboriena).

III. **Los tiempos de la Iglesia.**

11. *Antropología del hombre justificado.*
12. *La fe y sus desarrollos.*
13. *Teología del signo sacramental* (M. Nicoláu).
14. *Los sacramentos de la iniciación cristiana.*
15. *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del orden* (M. Nicoláu).
16. *El ministerio eucarístico.*
17. *La penitencia* (P. Adnés) (de próxima aparición).
18. *La unción de los enfermos* (M. Nicoláu).
19. *El matrimonio cristiano y la familia* (J. L. Larrabe).

IV. **El final de la historia de la salvación.**

20. *Teología del más allá* (C. Pozo).

Madrid 1970. Mateo Inurria, 15. Madrid
Con censura eclesiástica
Depósito legal M 6644-1980
ISBN 84-220-0284-1
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

PARTE SEGUNDA

PROCESO ASCENSIONAL DE LOS EVANGELIOS A JESUS

A) LA REDACCION

Pags

Págs.

SACRA CONGREGATIO
PRO INSTITUTIONE CATHOLICA

Romae, d.d. XXVII m. novembris a.D. MCMLXX.

PROT. N. 1362/70/2
(Hic numerus in responsione referatur)

Reverende Pater,

libenti animo humanissimas litteras, a Te d. XVI m. octobris h.a. datas accepi, quibus tria volumina novi Cursus theologici, tua assidua ac competenti cura editi, comiter mihi transmisisti.

Pro tam pretioso et gratissimo dono sinceras gratias meas Tibi rependens, maximam meam satisfactionem Tibi tuisque navis cooperatoribus manifestare desidero ob arduum et nobile istud opus, quod in iuvenis cleri utilitatem cum tanta alacritate suscepistis. Si enim generalis Seminariorum et totius formationis sacerdotalis hodiernus status accuratius consideratur, neminem effugere potest quomodo sanae institutionis theologicae soliditas et ipsa efficacia a bonis libris manualibus magna ex parte dependeat, in secura doctrina et professionali docentium experientia fundatis.

Providentissimum igitur opus istud aggredientes, magnae necessitati seminariorum peropportunum remedium affertis, quod in praesentibus rerum adiunctis variis in mundi partibus enixe exoptatur. Quam ob rem nihil magis desiderandum est, quam ut nova haec theologicorum textuum collectio "corpus integrae doctrinae catholicae solidum simul ac hodiernum" offerens, meritam diffusionem in ecclesiasticorum studiorum Institutis obtineat, sublimes paedagogicos fines suos plene assequendo.

Uberrimas benedictiones caelestes super Te et super optimos cooperatores Tuos precibus fusis invocans, sincera vota mea Tibi simul facio ut momentosum opus istud ad exoptatum finem feliciter et quam primum perducere possis.

Hanc feliciter nactus occasionem, plurimam salutem in Domino Tibi dico ac maneo

Tuus add.mus in Christo Jesu

Gabriel Maria card. Garrone

† I. Marchisano, Secr.

Reverendo Patri
P. J.A. de ALDAMA, S.J.
Professori
Facultatis S. Theologiae
- GRANATENSIS -

Roma, 27 noviembre 1970

Reverendo Padre:

Gustosamente recibí su carta del 16 de octubre último, que amablemente acompañaba el envío de los tres volúmenes del nuevo *Curso teológico* editado por su asiduo y competente cuidado.

Dándole sinceras gracias por regalo tan precioso y gratísimo, deseo manifestarle a usted y a sus estrenuos colaboradores mi mayor satisfacción por esta ardua y noble obra que con tanto entusiasmo han emprendido en utilidad del clero joven. Porque, si se considera con atención el actual estado de los seminarios y de toda la formación sacerdotal, nadie puede dejar de ver cómo la solidez y la eficacia misma de una sana formación teológica dependen en gran parte de manuales buenos, fundados en doctrina segura y en experiencia profesional de profesores.

Al emprender, pues, esta obra muy providencial, aportan a una gran necesidad de los seminarios un remedio oportunísimo, que en las actuales circunstancias se está deseando ardientemente en diversas partes del mundo. Por eso, nada debe desearse tanto como el que esta nueva colección de textos teológicos, que ofrece «un cuerpo de la doctrina católica completa, sólido al mismo tiempo que actual», obtenga en los institutos de estudios eclesiásticos la difusión que merece, consiguiendo plenamente sus excelsos fines pedagógicos.

Invocando con oraciones bendiciones celestiales ubérrimas sobre usted y sobre sus colaboradores, le expreso también mis sinceros votos por que pueda llevar a término felizmente y cuanto antes esta obra importante.

Aprovechando esta ocasión, le saludo en el Señor y quedo afectísimo en Cristo Jesús,

GABRIEL MARÍA, CARD. GARRONE

F. MARCHISANO, Subsecr.

Al Rvdo. P. J. A. de Aldama, S. I., profesor de la Facultad de S. Teología. Granada.

OFRECEMOS hoy a nuestros lectores un nuevo volumen de la serie *Historia salutis*. Debido a la pluma de un joven escriturista, pretende presentar la base sobre la que ha de edificarse la Cristología.

Los Evangelios son la fuente primaria para conocer la figura del Jesús histórico, figura que es el único punto de partida de toda ulterior reflexión cristológica. La crítica moderna nos ha hecho conscientes de la complejidad del proceso (historia de las formas e historia de la redacción) con que se escribieron los Evangelios. Pero, para un teólogo, el proceso verdaderamente importante es el inverso. Más que saber cómo se formaron los Evangelios, necesita descubrir, utilizando cuanto de válido hay en los nuevos métodos críticos, los rasgos esenciales de la figura histórica de Jesús.

La problemática del tratado clásico sobre el valor histórico de los Evangelios pasa, en gran parte, a este volumen, puesta al día y en otra perspectiva que no es la que ordinariamente le atribuyó la Teología fundamental. No se trata aquí de un enfoque apologético, sino de un análisis de las bases de la Cristología.

Con ello, el presente volumen define, una vez más, nuestra concepción de la serie. *Historia salutis* se estructura como historia de la salvación, ante todo, por su sistematización de conjunto y la nueva perspectiva que en ella adquiere cada volumen. Dentro de cada tomo, el método teológico seguido es el descrito en el número 16 del decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II. Podrá, a veces, un volumen recoger gran parte de la temática de tratados clásicos sistematizados antes en síntesis ideológicas. Su perspectiva será otra en el interior de la serie. Hay problemas y conjuntos de problemas de los que nunca podrá prescindir una Teología que quiera ser un edificio armónico y no un muestrario de cuestiones actuales inconexas. Por otra parte, será siempre necesario recordar que una Teología, aun sistematizada dentro de un esquema de historia de la salvación, nunca

será mera narración histórica, sino reflexión sobre esa historia.

Será preocupación nuestra constante que la problemática moderna esté presente en nuestros volúmenes. Pero en nombre del pluralismo teológico no se podrá pedir que los autores de ellos elijan necesariamente una determinada dirección en las soluciones que hoy se dan a esos problemas.

8 de diciembre de 1970, festividad de la Inmaculada Concepción de María.

JESÚS SOLANO, S. I.

JOSÉ ANTONIO DE ALDAMA, S. I.

CÁNDIDO POZO, S. I.

A LA SEGUNDA EDICION

Agotados los 8.000 ejemplares de la primera edición de esta obra, el Comité de Dirección de la serie *Historia salutis* se complace en presentar a los lectores y amigos de nuestra colección teológica su segunda edición puesta al día. La magnitud de tirada de la primera edición española no da, sin embargo, del todo, la medida del influjo de este libro. A la difusión de la publicación original debe añadirse la de las dos ediciones de su traducción italiana: *Dai Vangeli al Gesù Storico* (Roma, Edizioni Paoline, 1974 y 1979 respectivamente).

La segunda edición conserva la estructura fundamental de la primera, en la que han radicado los méritos esenciales de su éxito. El autor se ha preocupado, sobre todo, de informar de las aportaciones posteriores a la primera publicación del libro. Por ello, su esfuerzo se ha centrado esencialmente en enriquecer la bibliografía actualizándola plenamente.

Estamos seguros de que así este libro no sólo continuará prestando los mismos servicios a la ciencia teológica y a la Iglesia que hasta ahora, sino que éstos se verán acrecentados al convertirse en un instrumento de trabajo, completamente renovado, en cuanto que ofrece la última información sobre el estado actual de la investigación en este tema, enjuiciada y valorada por la estructura de pensamiento que el autor trazó vigorosamente ya en la primera edición.

8 de diciembre de 1979, festividad de la Inmaculada Concepción de María.

EL COMITÉ DE DIRECCIÓN

SIGLAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Ciudad del Vaticano).
Ang	Angelicum (Roma).
Bíb	Biblica (Roma).
BíbLit	Bibel und Liturgie (Klosterneuburg).
BZ	Biblische Zeitschrift (Paderborn).
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (Berlin).
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly (Washington).
CC	La Civiltà Cattolica (Roma).
CleR	Clergy Review (London).
Comm	Communio (Sevilla).
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplément (Paris).
DENZ	DENZINGER-SCHÖNMETZER, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum.
DocBib	S. MUÑOZ IGLESIAS, Doctrina Pontificia I. Documentos Bíblicos (BAC, Madrid 1955).
DThom	Divus Thomas (Piacenza).
EB	*Enchiridion Biblicum* (Roma ⁴1961).
Eccl	Ecclesia (Madrid).
EHJ	X. LÉON-DUFOUR, Les évangiles et l'histoire de Jésus (Paris 1963).
EstBíb	Estudios Bíblicos (Madrid).
EstE	Estudios Eclesiásticos (Madrid).
Et	Études (Paris).
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain).
Greg	Gregorianum (Roma).
HarvTR	Harvard Theological Review (Cambridge).
HF	Historia de las Formas. Formgeschichte.
HJKCh	Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung. Herausgegeben von H. Ristow und K. Matthiae (Berlin 1962).
IB	A. ROBERT-A. FEUILLET, Introduction à la Bible I-II (Tournai ²1959).
Interpr	Interpretation (Richmond).
IrERec	Irish Ecclesiastical Record (Maynooth).
IrTQ	The Irish Theological Quarterly (Maynooth).
IZBG	Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (Düsseldorf).
JBL	Journal of Biblical Literature (Philadelphia).
JTS	Journal of Theological Studies (Oxford).
KerDo	Kerygma und Dogma (Göttingen).
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg).
MüTZ	Münchener Theologische Zeitschrift (München).

NRT	Nouvelle Revue Theologique (Louvain)
NT	Novum Testamentum (Leiden)
NTS	New Testament Studies (Cambridge)
PCB	Pontificia Comision Biblica
PG	MIGNE, Patrologia graeca
PL	MIGNE, Patrologia latina
RazFe	Razon y Fe (Madrid)
RB	Revue Biblique (Paris)
RBibIt	Rivista Biblica Italiana (Brescia)
RecSR	Recherches de Science Religieuse (Paris)
RevBib	Revista Biblica (Buenos Aires)
RevTheolLouv	Revue Theologique de Louvain (Louvain)
RHE	Revue d'Histoire Ecclesiastique (Louvain)
RHPhilRel	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Strasbourg)
RHR	Revue de l'Histoire des Religions (Paris)
RScPhilT	Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques (Le Saulchoir)
RScRel	Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg)
SalTer	Sal Terrae (Santander)
SBS	Stuttgarter Bibelstudien Kath Bibelwerk (Stuttgart)
SciencEccl	Sciences Ecclesiastiques (Montreal)
ScienEspr	Science et Esprit (Montreal)
ScuolC	Scuola Cattolica (Venegono Inferiore, Milano)
SelT	Selecciones de Teologia (San Cugat del Valles, Barcelona)
StZt	Stimme der Zeit (Freiburg)
ThWNT	Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart)
TLZ	Theologische Literaturzeitung (Berlin)
TrierTz	Trierer Theologische Zeitschrift (Trier)
TS	Theological Studies (Woodstock)
TU	Texte und Untersuchungen (Berlin-Ost)
VD	Verbum Domini (Roma)
ZKT	Zeitschrift fur Katholische Theologie (Innsbruck)
ZNW	Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des alten Christentums (Berlin)
ZTK	Zeitschrift fur Theologie und Kirche (Tubingen)

BIBLIOGRAFIA

N B —Exponemos solo una seleccion de bibliografia, en las obras indicadas se encontrara otra mas ampliada
—La bibliografia usada para cada uno de los capitulos se encontrara a pie de pagina en las referencias hechas en las diversas notas

I. *Instrumento de trabajo para el estudio de los evangelios*

A) Ediciones manuales del texto

1. Texto griego

Aland, K -Black, M , *The Greek New Testament* (Wurttemberg Bible Society, Stuttgart [3]1975)
Nestle, E -Aland, K , *Novum Testamentum Graece* (Deutsche Bibelstiftung [25]1979)

2 *Texto griego-latino*

Bover, J M , *Novi Testamenti Biblia graeca et latina* (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid [4]1959)
Merk, A , *Novum Testamentum Graece et Latine* (Pontificio Instituto Biblico, Roma [9]1964)
Nestle, E , *Novum Testamentum Graece et Latine* (Wurttembergische Bibelanstalt, Stuttgart [16]1954)

3. Texto latino

Colunga, A -Turrado, L , *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* (BAC, Madrid [8]1973)
Leal, J , *Novum Testamentum D N I C* iuxta editionem Sixto-Clementinam anni 1592 (BAC, Madrid 1960)
Novum Testamentum et Psalterium iuxta Novae Vulgatae editionis textum (Ed Vaticana, Citta del Vaticano 1974)

4. Version española

Cantera, F -Iglesias, M , *Sagrada Biblia Version sobre los textos hebreo, arameo y griego* (BAC, Madrid [2]1978)
Leal, J , *Nuevo Testamento* (Apostolado de la Prensa Madrid 1966)
Mateos, J -Alonso Schokel, L , *Nuevo Testamento* (Ed Cristiandad, Madrid 1975)
Nacar-Colunga, *Nuevo Testamento* (BAC, Madrid 1968)
Varios, *Biblia de Jerusalen* (Ed Desclee de B , Bilbao 1967)

5. Edición trilingüe: griego, latín, español

BOVER, J. M.-O'CALLAGHAN, J., *Nuevo Testamento Trilingüe* (BAC, Madrid 1977).

B) SINOPSIS DE LOS EVANGELIOS

1. En griego

ALAND, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Wurttembergische Bibelanstalt, Stuttgart ^{3}1973).

HUCK, A.-LIETZMANN, H., *Synopse der drei ersten Evangelien* (Verlag von J. C. B. Mohr, Tubingen ^{10}1950).

2. En español

ALONSO DIAZ, J.-SANCHEZ FERRERO, A., *Evangelio y Evangelistas* (Ed. Taurus, Madrid 1966).

BENOIT, P.-BOISMARD, M. E., *Sinopsis de los cuatro evangelios con paralelos de los Apócrifos y de los Padres* (Ed. Desclée de B., Bilbao 1975).

LEAL, J., *Sinopsis de los cuatro Evangelios* (BAC, Madrid ^{3}1975).

C) CONCORDANCIAS

1. Griega

ARCO, J. DE, *Concordancias de la Biblia: Nuevo Testamento* (Ed. Mensajero, Bilbao 1975).

BRUDER, C. H., *Tameion tôn tês kainês Diathêkês lexeôn sive Concordantiae omnium vocum Novi Testamenti Graeci* (Vanderhoeck-Ruprecht, Gottingen ^{7}1913).

LUJAN, J., *Concordancias del Nuevo Testamento* (Ed. Herder, Barcelona 1975).

MOULTON, W. F.-GEDEN, A. S., *A Concordance to the Greek Testament according to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers* (T. and T. Clark, Edinburgh ^{4}1963).

SCHMIDT, E., *Tameion tês kainês Diathêkês. Concordance to the Greek New Testament* («Astir» Publisching Company, Athens 1947).

SCHMOLLER, A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament* (Text nach Nestle) (Wurttembergische Bibelanstalt, Stuttgart ^{9}1951).

2. Latina

PELLETIER, E.-ETIENNE, L.-GANTOIS, L., *Concordantiarum universae sacrae Scripturae thesaurus* (Lethielleux, Paris ^{2}1939).

RAZE DE, H.-LACHAUD DE, E.-FLANDRIN, J., *Concordantiarum SS. Scripturae Manuale* (Barcinone 1964).

D) DICCIONARIOS. GRAMATICAS. VOCABULARIOS

ALLMEN, J. J., *Vocabulaire Biblique* (Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1954); trad. española: *Vocabulario Bíblico* (Ed. Marova, Madrid 1968).

ARNDT, W. F.-GINGRICH, F. W., *A Greek-english Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Cambridge 1957).

BAUER, J. B., *Bibeltheologisches Worterbuch* (Verlag Styria, Gratz: Styria [2]1962); trad. española: *Diccionario de Teología Bíblica* (Ed. Herder, Barcelona 1967).

BAUER, W., *Griechisch-Deutsches Worterbuch zum Neuen Testament* (Verlag Alfred Topelmann, Berlin [5]1958).

BLASS, F.-DEBRUNNER, A.-REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Gottingen [14]1976); trad. inglesa de la ed. 9.ª: *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature* (The University of Chicago Press, Chicago [2]1962).

Enciclopedia de la Biblia t.I-VI (Ed. Garriga, Barcelona 1963-1965).

ERRANDONEA, I., *Epitome Grammaticae Graeco-Biblicae* (apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1933).

HAAG, H.-BORN, A. VAN DE-AUSEJO, S. DE, *Diccionario de la Biblia* (Ed. Herder, Barcelona 1966).

KITTEL, G.-FRIEDRICH, G., *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament* t.I-IX (W Kohlammer Verlag, Stuttgart 1933-1970..); trad. italiana: *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Paideia, Brescia 1965..).

LEON-DUFOUR, X., *Vocabulaire de Theologie Biblique* (Ed. du Cerf, Paris 1964); trad. española: *Vocabulario de Teología Bíblica* (Ed. Herder, Barcelona 1965).

METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Ed. United Bible Societies, London-New York [3]1975).

MORGENTHALER, R , *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Gotthelf-Verlag, Zurich 1958).

MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek* (Edinburg 1976).

MOULTON, J. H.-MILLIGAN, G., *Vocabulary of the Greek Testament* (Hodder and Stoughton, London 1949).

PIROT, L., *Dictionnaire de la Bible Supplément* t.I-VIII (Letouzey et Ané, Paris 1928-1970..).

SPICQ, C., *Notes de lexicographie néo-testamentaire* Orbis Biblicus et Orientalis 22/1-2 (Fribourg 1978).

VIGOUROUX, F., *Dictionnaire de la Bible* t.I-V (Letouzey et Ané, Paris 1895-1912).

ZERWICK, M., *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Romae [2]1960)

— *Graecitas Biblica.* Exemplis illustratur (e Pontificio Instituto Biblico, Romae [4]1960).

ZORELL, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (P Lethieleux, Parisiis [3]1962).

E) PARA BUSCAR BIBLIOGRAFIA BIBLICA

Elenchus Bibliographicus Biblicus (e Pontificio Instituto Biblico, Romae).

Ephemerides Theologicae Lovanienses. (Elenchus Bibliographicus, Louvain).

GLANZMANN, G. S.-FITZMYER, J. A., *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* (The Newmann Press, Westminster, Maryland 1962).

Internationale Zeitschriftenschau fur Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (Patmos Verlag, Dusseldorf).

New Testament Abstracts (Weston College of the Holy Spirit, Massachusetts).

LANGEVIN, P. E., *Bibliographie Biblique 1930-1970* (Les Presses de l'Université Laval, Québec 1972).
SANCHEZ BOSCH, J.-CRUELLS VIÑAS, A., *La Biblia en el libro español* (Instituto Nacional del Libro Español, Barcelona 1977).

II. *Bibliografía general en torno a los evangelios*

A) BIBLIOGRAFIA SOBRE LOS EVANGELIOS EN GENERAL

ANDERSON, CH. C., *The Historical Jesus: A Continuing Quest* (Grand Rapids 1972).
BEA, A., *La historicidad de los evangelios* (Ed. Razón y Fe, Madrid 1965).
BENOIT, P.-BOISMARD, M. E., *Synopse des Quatre Evangiles en français*, T.II: *Commentaire* (Ed. du Cerf, Paris 1972).
BLINZLER, J., *Johannes und die Synoptiker:* SBS 5 (Stuttgart 1965); trad. española: *Juan y los sinópticos* (Ed. Sígueme, Salamanca 1968).
BOUTIER, M., *Du Christ de l'histoire au Jésus des Evangiles* (ed. du Cerf, Paris 1969); trad. española: *Del Cristo de la historia al Jesús de los Evangelios* (Ed. Studium, Barcelona 1971).
BROWN, R. E., *New Testament Essays* (London-Dublin 1965)
BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gottingen [6]1964).
CERFAUX, L., *La voix vivant de l'évangile au debut de l'Eglise* (Tournai 1946); trad. española: *La voz viva del Evangelio al comienzo de la Iglesia* (ed. Dinor, San Sebastián 1958).
— *Recueil L. Cerfaux:* Autour des évangiles t.1 p.353-504; t.2 p.3-59 (Gembloux 1954).
—*Jésus aux origines de la tradition: Pour une histoire de Jésus,* t.3 (Ed. Desclée de B., Paris 1968); trad. española: *Jesús en los orígenes de la tradición,* t.3 (Ed. Desclée de B., Bilbao 1970).
CORNELIUS, F., *Die Glaubwurdigkeit der Evangelien* (Munchen 1969).
CULLMANN, O., *Le Nouveau Testament* (Paris 1966)
DELORME, J., *Des Evangiles à Jésus* (Paris 1972), trad. española: *De los Evangelios a Jesús* (Ed. Mensajero, Bilbao 1973)
DEVRESSE, R., *Les évangiles et l'évangile* (Paris 1963); trad. española: *Los Evangelios y el Evangelio* (Ed. Paulinas, Madrid 1964).
DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubingen [5]1966).
DODD, C. H., *The Apostolic Preaching and its Developments* (London 1963).
FANNON, P., *The Four Gospels* (London 1964); trad. española: *Los cuatro Evangelios. Breve introducción a su estructura y mensaje* (Ed. Herder, Barcelona 1970).
FEINE, P.-BEHM, J.-KUMMEL W. G., *Einleitung in das neue Testament* (Heidelberg [16]1969).
GABOURY, A., *La structure des Evangiles synoptiques. La structure-type à l'origine des synoptiques* (Leiden 1970).
GAECHTER, P., *Summa Introductionis in Novum Testamentum* (Oeniponte 1938).
GEORGE, A., GRELOT, P., *Introduction à la Bible,* T.III, 1-5: *Nouveau Testament* (Ed. Desclée, Paris 1976. 1977).
GRANT, R. M., *The Formation of the NT* (New York 1965).
— *A Historical Introduction to the New Testament* (New York 1963).

HAHN, F., *Die Frage nach dem historischen Jesus:* TrierTZ 82 (1973) 193-205.
— *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus,* en K. KERTELGE, *Rückfrage nach Jesus* (Ed. Herder, Freiburg 1974) p.11-77.
HARRINGTON, W. J., *Iniciación a la Biblia* t.2: *La plenitud de la promesa. Nuevo Testamento* (Ed. Sal Terrae, Santander 1967).
HOPFL, H.-GUT, B., *Introductio specialis in Novum Testamentum* (Romae [4]1938; [6]1964, ed. preparada por A. METZINGER).
HUBY, J., *L'Evangile et les Évangiles.* Nouvelle édition revue et augmentée par X. Léon-Dufour (Paris 1954).
KECK, L. E., *A Future for the Historical Jesus. The Place of Jesus Preaching and Theology* (Abingdon Press, New York 1972).
KERTELGE, K., *Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesu,* en *Rückfrage nach Jesus* (Herder, Freiburg i.B. 1974) p.174-193.
KLIJN, A. F. J., *An Introduction to the New Testament* (Leiden 1967).
KOCH, K., *Was ist Formgeschichte* (Neukirchen [2]1967).
KREMER, J., *Die Methoden der historisch-kritischen Evangelienforschung und die Frage nach Jesus von Nazareth:* BibLit 46 (1973) 83-91.
LAMBIASI, F., *L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia* (Ed. Dehoniane, Bologna 1976).
LATOURELLE, R., *Authenticité historique des miracles de Jesus. Essai de critériologie:* Greg 54 (1973) 225-262.
— *Critères d'authenticité historique des Évangiles:* Greg 55 (1974) 609-638.
— *L'accès à Jésus par les Évangiles. Histoire et hermeneutique* (Ed. Desclée, Paris 1978).
LEAL, J., *Valor histórico de los Evangelios* (Granada [3]1956).
— *Nuestra confianza en los Evangelios* (Ed. Apostolado de la Prensa, Madrid 1965).
LENTZEN-DEIS, F., *Kriterien fur die Beurteilung der Jesusuberlieferung in den Evangelien,* en K. KERTELGE, *Ruckfrage nach Jesus* (Herder, Freiburg i.B. 1974). p.78-117.
LEON DUFOUR, X., *Les évangiles et l'histoire de Jesus* (Paris 1963); trad española: *Los evangelios y la historia de Jesús* (Ed. Estela, Barcelona 1966).
— *Etudes d'Evangile* (Ed. du Seuil, Paris 1965).
LOPEZ MELUS, F. M., *Exégesis moderna y espiritualidad evangélica* (Ed. Apostolado de la Prensa, Madrid 1966)
LUHRMANN, D., *Die Frage nach Kriterien fur ursprungliche Jesusworte- eine Problemskizze,* en J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie·* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XL (Gembloux 1975) p.59-72.
MANSON, T. W., *The Sayings of Jesus* (London 1949).
McNEILE, A. H., *Introduction to the Study of the New Testament* (Oxford [2]1955).
MORALDI, L.-LYONNET, S., *Introduzione alla Bibbia* t.4: *I Vangeli* (Ed. Marietti, 1960); trad. española: *Introducción a la Biblia* t.4: *Los Evangelios* (Ed. El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1967).
MUSSNER, F., *Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes* (Dusseldorf 1967).
— *Die Wunder Jesu Eine Hinfurung* (Munchen 1967); trad. española: *Los milagros de Jesús* (Ed. Verbo Divino, Estella 1969).

— *Methodologie der Frage nach dem historische Jesus,* en K. KERTELGE, *Rückfrage nach Jesus* (Herder, Freiburg i. B. 1974) p.118-147.
OSTY, E., *Les évangiles synoptiques* (Paris 1948).
PERRIN, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London 1967).
RINALDI, G.-DE BENEDETTI, P., *Introduzione al Nuovo Testamento* (Ed. Morcelliana, Brescia ²1971).
ROBERT, A.-FEUILLET, A., *Introduction à la Bible* t.2: *Nouveau Testament* (Tournai ²1959); trad. española: *Introducción a la Biblia* t.2: *Nuevo Testamento* (Ed. Herder, Barcelona 1967).
ROHDE, J., *Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einfuhrung und Sichtung des Forschungsstandes* (Hamburg 1966); trad. inglesa: *Rediscovering the Teaching of Evangelists* (London 1968).
SCHEIFLER, J. R., *Así nacieron los Evangelios* (Ed. El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao ²1967).
SCHILLEBEECKX, E., *L'approccio a Gesù di Nazaret. Linee metodologiche* (Ed. Queriniana, Brescia 1972).
SCHMIDT, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus uberlieferung* (Berlin 1919).
SCHNACKENBURG, R., *Der geschichtliche Jesus in seiner standigen Bedeutung für Theologie und Kirche,* en K. KERTELGE, *Ruckfrage nach Jesus* (Herder, Freiburg i.B. 1974) p.194-220.
SCHURMANN, H., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Dusseldorf 1968).
— *La tradizione dei detti di Gesù* (Ed. Paideia, Brescia 1966) (trad. italiana del artículo contenido en la obra anterior p.39-65 y aparecido en HJKCh p.342-370).
STRUBE, G., *Wer war Jésus von Nazareth? Die Erforsching einer historischen Gestalt* (Munchen 1972).
TAYLOR, V., *The Formation of the Gospel Tradition* (London ⁴1957).
TRENCHARD BARRAT, E., *Introducción a los cuatro Evangelios* (Ed. Literatura Bíblica, Madrid 1974).
TRILLING, W., *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (Dusseldorf ²1967); trad. española: *Jesús y los problemas de su historicidad* (Ed. Herder, Barcelona 1970).
— *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien. Beispiele gattunsgemässer Auslegung* (Munchen 1969).
TUYA DE, M., *Evangelios:* Biblia comentada t.5 (BAC, Madrid 1964).
VAGANAY, L., *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail* (Ed. Desclée, Paris 1954).
VARGAS-MACHUCA, A., *Introducción a los Evangelios Sinópticos* (Ed. Pontificia Universidad de Comillas, Madrid 1975).
VARIOS: *Synoptischen Studien,* fur A. WIKENHAUSER dargebracht (Munchen 1953).
— *La formation des Evangiles synoptiques: Problème synoptique et Formgeschichte* (Bruges-Paris 1957).
— *Studies in the Gospels* Essays in memory of R. H. LIGHTFOOT (Oxford 1957).
— *New Testament Essays.* Studies in memory of T. W. MANSON (Manchester 1959).
— *Studia Evangelica:* TU 73 (Berlin 1959).
— *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* herausgegeben von H. RISTOW und K. MATTHIAE (Berlin 1962).
— *De Jésus aux Evangiles. Tradition et Rédaction dans les évangiles synopti-*

ques. Donum... I. COPPENS par I. de la Potterie (Gembloux 1967).
— *Il Messaggio della Salvezza* t.4: *Vangeli* (Ed. Elle Di Ci, Torino 1968).
— *Selecciones de Teología* n.33: Número extraordinario sobre Evangelios sinópticos 9 (1970).
— *Mélanges Bibliques* en hommage au R. P. BEDA RIGAUX (Gembloux 1970).
VAWTER, B., *Introducción a los cuatro Evangelios* (Ed. Sal Terrae, Santander 1968).
WIKENHAUSER, A.-SCHMID, J., *Einleitung in das Neue Testament* (Herder, Freiburg i.B. [6]1973); trad. española: *Introducción al Nuevo Testamento* (Ed. Herder, Barcelona 1960, [3]1978).
YUBERO GALINDO, D., *La formación de los Evangelios* (Ed. Paulinas, Madrid 1966).
ZEDDA, C., *Introduzione ai Vangeli* (Ed. Studium, Roma 1957).
ZEDDA, S., *I Vangeli e la critica oggi* (Treviso [2]1965, [3]1967); trad. española: *Los Evangelios y la crítica hoy* (Ed. Paulinas, Madrid 1967).
— *Gesù storico alle origini della cristologia del Nuovo Testamento:* Sacra Doctrina 16 (1971) 433-448.
ZIMMERMANN, H., *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historischkritischen Methode* (Stuttgart 1967); trad. española: *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (BAC, Madrid 1969).

B) BIBLIOGRAFIA GENERAL SOBRE CADA UNO DE LOS EVANGELIOS

1. Evangelio de Mateo

BENOIT, P., *L'Evangile selon Saint Matthieu* (Ed. du Cerf, Paris [3]1961).
BONNARD, P., *L'Evangile selon Saint Matthieu* (Ed. Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1963); trad. española: *Evangelio según S. Mateo* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976).
BORNKAMM, G.-BARTH, G.-HELD, H. J., *Überlieferung und Auslegung im Matthaus-Evangelium* (Neukirchen 1959, [3]1961, [4]1965).
BUTLER, B. C., *The Originality of St. Matthew* (Cambridge 1951).
DIDIER, M., dir., *L'évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie:* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXIV (Gembloux 1972).
FARRER, A., *St. Matthew and St. Mark* (Westminster 1954).
FENTON, J. C., *Saint Matthew* (1963), The Pelican Gospel Commentaries.
FERNANDEZ CARVAJAL, F., *El Evangelio de S. Mateo* (Ed. Palabra, Madrid 1974).
GAECHTER, P., *Das Matthaus-Evangelium* (Innsbruck 1963).
— *Die literarische Kunst im Mattaus-Evangelium:* SBS 7 (Stuttgart).
GOMA CIVIT, I., *El Evangelio según S. Mateo,* t.1: c.1-13; t.2: c.14-28 (Ed. Marova, Barcelona 1966. 1976).
GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Matthaus* (Berlin 1968).
KARRER, O., *Das Evangelium nach Matthaus* (Munchen 1963).
KILPATRICK, G. D., *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford 1946).
LAGRANGE, M. J., *Evangile selon Saint Matthieu* (Paris [2]1923).
LANCELLOTTI, A., *Mateo. Versione-Introduzione- Note* (Ed. Paoline, Roma 1975).
PARAMO, S. DEL *Evangelio de Mateo:* La Sagrada Escritura, texto y co-

mentario. Nuevo Testamento t.1,1: *Evangelios* (BAC, Madrid [3]1973).
RADERMAKERS, J., *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t.1: *Texte;* t.2: *Lecture continue* (Ed. Institut d'Études Théologiques, Louvain 1972).
RIGAUX, B., *Pour une histoire de Jésus.* II: *Témoignage de l'évangile de Matthieu* (Ed. Desclée de B., 1967); trad. española: *Para una historia de Jesús.* II. *Testimonio de Mateo* (Ed. Desclée de B., Bilbao 1969).
SABOURIN, L., *Il vangelo di Matteo. Teologia e Esegesi,* t.1: c.1-7,27; t.2: c.7,28-28,20 (Ed. Paoline, Roma 1976. 1977).
SCHMID, J., *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg [2]1952); trad. española: *Evangelio según San Mateo* (Ed. Herder, Barcelona [2]1974).
STENDAHL, K., *The School of St. Matthew* (Uppsala 1954).
STRECKER, G., *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus* (Gottingen 1962).
TRILLING, W., *Das wahre Israel. Studium zur Theologie .des Matthaus-Evangeliums* (München [3]1964).
— *Das Evangelium nach Matthaus* (Dusseldorf 1965); trad. española: *Evangelio según San Mateo* (Ed. Herder, Barcelona 1970).
VAGANAY, L., *Matthieu* (Evangile selon Saint): DBS V 940-956.

2. Evangelio de Marcos

ALONSO, J., *Evangelio de Marcos:* La Sagrada Escritura, texto y comentario. Nuevo Testamento t.1: *Evangelios* (BAC, Madrid [3]1973).
COLON, J. B., *Marc* (Evangile selon Saint): DBS V 835-862.
CRANFIELD, C. E. B., *The Gospel according to St. Mark* (Cambridge 1959, 1966).
FARRER, A., *St. Matthew and St. Mark* (Westminster 1954).
— *A Study in St. Mark* (Westminster 1951).
GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Markus* (Berlin 1965).
HAENCHEN, E., *Der Weg Jesu. Eine Erklarung des Markus-Evang. und der kanonischen Parallelen* (Berlin 1966).
HAROLD, St J., *An Analysis of Gospel of Mark* (London 1956).
HUBY, J., *L'Evangile selon Saint Marc* (Ed. du Cerf, Paris [2]1953); trad. española: *Evangelio según San Marcos* (Ed. Paulinas, Madrid 1963).
LAGRANGE, M. J., *Evangile selon Saint Marc* (Paris [5]1929).
LIGHTFOOT, R. H., *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford 1950).
LOHMEYER, E., *Das Evangelium des Markus* (Göttingen [16]1963).
MARXSEN, W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Gottingen 1956, [2]1959).
MASSON, CH., *L'Evangile de Marc et l'Eglise de Rome* (Ed. Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1968).
MINETTE DE TILLESSE, G., *Le secret messianique dans l'Evangile de Marc* (Ed. du Cerf, Paris 1968).
NINEHAM, D. E., *Saint Mark* (1963), The Pelican Gospel Commentaries.
PESCH, R., *Das Markusevangelium,* t.1: c.1,1-8,26; t.2: c.8,27-16,20: Herders theologischer Kommentar zum NT II,1-2 (Freiburg i.B. 1976. 1977).
RADERMAKERS, J., *La Bonne Nouvelle de Jésus selon saint Marc,* t.1: *Texte;* t.2: *Lecture continue* (Ed. Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1974).

RIGAUX, B., *Pour une histoire de Jésus.* I: *Temoignage de l'Evangile de Marc* (Ed. Desclée de B., 1965); trad. española: *Para una historia de Jesús.* I: *Testimonio de Marcos* (Ed. Desclée de B., Bilbao 1967).

SABBE, M., dir., *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction:* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXIV (Gembloux 1974).

SCHMID, J., *Das Evangelium nach Markus* (Regensburg [3]1954); trad. española: *Evangelio según San Marcos* (Ed. Herder, Barcelona 1967).

SCHNACKENBURG, R., *Das Evangelium nach Markus* (Ed. Patmos Verlag, Dusseldorf 1966); trad. española: *El Evangelio según S. Marcos* I-II (Ed. Herder, Barcelona 1973).

SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Markus* (Gottingen [11]1967).

SISTI, A., *Marco. Versione-Introduzione- Note* (Ed. Paoline, Roma 1975).

TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark* (London 1952, reprinted 1963); trad. española. *Evangelio según San Marcos* (Ed. Cristiandad, Madrid 197).

URICCHIO, F. M.-STANO, G. M., *Vangelo secondo Marco* (Ed. Marietti, Torino 1966).

3. Evangelio de Lucas

BOUWMANN, G., *Das dritte Evangelium. Einubung in die formgeschichtliche Methode* (Ed. Patmos-Verlag, Dusseldorf 1968).

BRAUMANN, G., *Das Lukasevangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung* (Darmstadt 1974).

CAIRD, G. B., *Saint Luke* (1963), The Pelican Gospel Commentaries.

CERFAUX, L.-CAMBIER, J., *Luc* (Evangile selon Saint): DBS V 545-594.

CREED, J. M., *The Gospel according to St. Luke* (London 1930).

CONZELMANN, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tubingen 1954, [5]1964); trad. inglesa: *The Theology of Saint Luke* (Ed. Faber and Faber, London 1960); trad. española: *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Ed. Fax, Madrid 1974).

ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas:* Regensburger Neues Testament (Regensburg 1977).

GELDENHUYS, N., *Commentary on the Gospel of Luke* (London 1951).

GHIDELLI, C., *Luca. Versione-Introduzione- Note* (Ed. Paoline, Roma 1977).

GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin 1964).

HARRINGTON, W. J., *El Evangelio según San Lucas. Comentario* (Ed. Studium, Barcelona 1972).

LAGRANGE, M. J., *Evangile selon Saint Luc* (Paris [2]1921).

LAURENTIN, R., *Structure et Théologie de Luc I-II* (Paris 1957)

LEAL, J., *Evangelio de S. Lucas:* La Sagrada Escritura, texto y comentario. Nuevo Testamento t.1,2: *Evangelios* (BAC, Madrid [3]1973).

NEIRYNCK, F., edit., *L'évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques.* Mémorial Lucien Cerfaux: Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXII (Gembloux 1973).

OSTY, E., *L'Evangile selon Saint Luc* (Ed. du Cerf, Paris [3]1961).

RASCO, E., *La teología de Lucas: origen, desarrollo, orientaciones* (Analecta Gregoriana 201, Roma 1976).

RIGAUX, B., *Para una historia de Jesús.* III: *Testimonio de Lucas* (Ed. Desclée de B., Bilbao 1973).

SCHMID, J., *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg [2]1953); trad. española: *Evangelio según S. Lucas* (Ed. Herder, Barcelona 1974).

SCHÜRMANN, H., *Das Lukasevangelium*. t.1: c.1,1-9,50: Herders theologischer Kommentar zum NT III,1 (Freiburg i.B. 1969).
SCHÜTZ, F. VON, *Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften* (Stuttgart 1969).
STÖGER, A., *Das Evangelium nach Lukas* (Patmos Verlag, Düsseldorf 1966); trad. española: *El Evangelio según San Lucas* (Ed. Herder, Barcelona 1970).
TINSLEY, E. J., *The Gospel according to Luke:* Cambridge Bible Comm. (Cambridge 1965).
VALENSIN, A.-HUBY, J., *Evangelio según San Lucas* (Ed. Paulinas, Madrid 1963).

4. Evangelio de Juan

ALLO, E. B., *Jean* (Evangile selon Saint): DBS IV 815-843.
BARRETT, C. K., *The Gospel according to St John* (London 1955, reprinted 1962), S. P. C. K.
BOISMARD, M. E., *Le Prologue de Saint Jean* (Paris 1955).
— *Du Baptême à Cana* (Paris 1956).
BOISMARD, M. E.-LAMOUILLE, A., *L'évangile de Jean* (Ed. du Cerf, Paris 1977).
BRAUN, F. M., *Jean le théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne* (Paris 1959).
BROWN, R. E., *The Gospel according to John*, t.1: c.1-12; t.2: c.13-21 (Ed. Anchor Bible, New York 1966. 1970).
BOUYER, L., *Le quatrième évangile* (Tournai 1955); trad. española: *El cuarto Evangelio* (Ed. Estela, Barcelona 1967).
BULTMANN, R., *Das Evangelium nach Johannes* (Gottingen 1941, 1957, 1959).
BUSSCHE, H. VAN DE, *Jean* (Ed. Desclée de B., 1967); trad. española: *El evangelio según San Juan* (Ed. Studium, Barcelona 1972).
CROIX, P. M. DE LA, *Testimonio espiritual de S. Juan* (Ed. Rialp, 1966).
CULLMANN, O., *Les Sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive* (Paris 1951).
— *Origine e ambiente dell'evangelo secondo Giovanni* (Ed. Marietti, Torino 1976).
DODD, C. H., *The interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge 1953). Trad. española: *Interpretación del cuarto evangelio* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).
— *Historical tradition in the fourth Gospel* (Cambridge 1963); trad. española: *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).
DUPONT, J., *Essai sur la christologie de Saint Jean* (Bruges 1951).
HUNTER, A. M., *The Gospel according to St. John* (Cambridge 1965).
JAUBERT, A., *Approches de l'évangile de Jean* (Ed. du Seuil, Paris 1976).
JONGE, M. DE, edit. *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie:* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLIV (Gembloux 1977).
KARRER, O., *Das Evangelium nach Johannes* (Munchen 1964).
LAGRANGE, M. J., *Evangile selon Saint Jean* (Paris [2]1925).
LEAL, J., *Evangelio de San Juan:* La Sagrada Escritura, texto y comentario. Nuevo Testamento t.1,2: *Evangelios* (BAC, Madrid [3]1973).
LIGHTFOOT, R. H., *St. John's Gospel* (Oxford 1956).

LINDARS, B.-RIGAUX, B., *Témmoignage de l'évangile de Jean, Pour une histoire de Jésus* IV (Ed. Desclée de B., Paris 1974).

MENOUD, PH. H., *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes* (Ed. Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-Paris ²1947).

MOLLAT, D., *L'Evangile selon Saint Jean* (Ed. du Cerf, Paris 1953).

— *Saint Jean, Maitre spirituel* (Ed., Beauchesne, Paris 1976).

MORRIS, L., *The Gospel according to John. The English Text with Introduction, Exposition and Notes:* The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, Michigan 1971).

MUSSNER, F., *Die johanneische Sehewe*ise (Freiburg 1965); trad. francesa: *La langage de Jean et le Jésus de l'histoire* (Ed. Desclée de B., 1969).

NEIRYNCK, F., *John and the Synoptics,* en M. DE JONGE, *L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Gembloux 1977) p.73-106.

PRETE, B., *Vangelo secondo Giovanni,* en *Il messaggio della salvezza,* t.8: *Opera giovannea e lettere cattoliche* (Ed. ELLE DI CI, Torino ⁴1978) p.15-283.

RENGSTORF, K. H., *Johannes und sein Evangelium* (Darmstadt 1973).

RUCKSTUHL, E., *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Freiburg 1951).

— *Johannine Language and Style. The Question of their Unity,* en M. DE JONGE, *L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Gembloux 1977) p.125-147.

SANDERS, J. N., *The Gospel according to St. John* (New York 1968).

SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium,* t.1: c.1-4; t.2: c.5-12; t.3: c.13-21: Herders theologischer Kommentar zum NT IV, 1-3 (Freiburg i.B., 1965, 1971, 1975).

SCHNEIDER, J., *Das Evangelium nach Johannes:* Theologischer Handkommentar zum NT (Berlin 1976).

SEGALLA, G., *Giovanni. Versione- Introduzione-Note* (Ed. Paoline, Roma 1976).

VAWTER, B., *Evangelio de S. Juan,* en R. E. BROWN-J. A. FITZMYER, *Comentario Bíblico «San Jerónimo». Nuevo Testamento* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1972).

WIKENHAUSER, A., *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg 1948); trad. española: *Evangelio según San Juan* (Ed. Herder, Barcelona ²1972).

C) BIBLIOGRAFIA SOBRE ALGUNAS PERICOPAS Y TEMAS CONCRETOS DE LOS EVANGELIOS: cf. Apéndice p.455.

III. *Documentos de la Iglesia en torno a los evangelios*

DENZINGER, H.-SCHONMETZER, A., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (Ed. Herder, Barcinone ³²1963; trad. española de edición anterior: *El Magisterio de la Iglesia* (Ed. Herder, Barcelona 1955).

Enchiridion Biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia (Romae ⁴1961).

MUÑOZ IGLESIAS, S., *Doctrina Pontificia.* I: *Documentos Bíblicos* (BAC, Madrid 1955).

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Instructio de historica Evangeliorum veritate*: AAS 56 (1964) 712-718. Bibliografía sobre el documento: cf. p. I, c. 2, nt. 42.
ROUËT DE JOURNEL, M. J., *Enchiridion Patristicum. Loci SS. Patrum, Doctorum Scriptorum ecclesiasticorum* (Ed. Herder, Barcinone [23]1965).
CONC. VAT. II, *Constitutio Dogmatica «Dei Verbum» de Divina Revelatione* (1965). Bibliografía sobre la Constitución: cf. p. I, c. 2, nt. 53.

DE LOS EVANGELIOS AL JESUS HISTORICO

PARTE PRIMERA

CUESTIONES PRELIMINARES EN TORNO A LOS EVANGELIOS

CAPÍTULO I

CONTENIDO Y ORIGEN DEL PROBLEMA DE LA HISTORICIDAD DE LOS EVANGELIOS

ESQUEMA

1. Contenido del problema.
   a) Su formulación.
   b) Una posición incompleta ante el problema.
   c) Posibles obstáculos de historicidad.
   d) Posible vía de solución.
2. Origen del problema.
   a) Hasta el siglo XVIII.
   b) A partir del siglo XVIII.
      1) Explicación del fraude y explicación naturalista.
      2) Explicación del mito.
      3) Actitud crítica.
         a) Teoría de las dos fuentes.
         b) Más allá de las fuentes.
         c) «Historia de las formas».
            1.º K. L. Schmidt.
            2.º M. Dibelius.
               — Paradigmas.
               — Novelle.
               — Legende.
               — Mito.
            3.º R. Bultmann.
               — Palabras de Jesús:
                  — Apotegmata: polémicos - didascálicos - biográficos.
                  — Herrenworte: sapienciales - proféticas - legislativas.
               — Partes narrativas.
            4.º Común denominador de la «historia de las formas».
            5.º Actitud ante el «método historia de las formas».
   c) Actitudes recientes sobre la historicidad de los evangelios.

1. *Contenido del problema*

a) Su formulación

Con el presente estudio no se pretende otra finalidad sino la de llegar a establecer un contacto a través de los evangelios con el Jesús de Nazaret, llegar a captar cuál fue en realidad su vida, su actividad y su doctrina. El poder realizar este cometido no constituiría ninguna dificultad si esos libros llamados «evangelios», que usamos como medio para acercarnos a Jesús, se nos presentasen y fueran en realidad como un reportaje biográfico orientado a darnos con toda exactitud, cronológica y geográfica, todos los detalles de la vida de un personaje histórico. Si los evangelios fueran exclusivamente una historia, preocupada únicamente en dar con objetividad, imparcialidad, sinceridad, exactitud crítica, todos los pormenores acaecidos en la vida de Jesús, entonces, en la más mínima observación hecha sobre el personaje biografiado, estaríamos plenamente seguros de recibir una información exacta de lo que sucedió en realidad.

El problema surge al estudiar los evangelios y constatar en ellos su proceso de formación. Los evangelios son posteriores a Jesús y a su obra, la Iglesia. Los libros «evangelios» surgen en el seno de una Iglesia, ya existente, como la plasmación escrita de una tradición oral previa que recoge y formula una fe en Jesús como Señor. La Iglesia, al presentarse como obra y fundación de Jesús, a él debe su vida; pero, a su vez, la vida y permanencia de Jesús hasta nosotros está ligada a esta obra de la Iglesia, los evangelios, que han brotado en su propio seno como expresión de su fe en Jesús. Y aquí surge el problema. Cuando la Iglesia, en su estadio primitivo de comunidad naciente, nos presenta a Jesús y su fe en él como Mesías, Cristo, Señor, ¿cómo distinguir lo que pertenece al Jesús histórico de Nazaret: sus hechos, sus palabras, su doctrina, de lo que es interpretación de la Iglesia, plasmada en una formulación escrita después

de las vicisitudes de una tradición oral previa? La presentación que nos hacen los evangelios sobre Jesús como expresión de la fe de la Iglesia, ¿corresponde a lo que fue la realidad? ¿No se han tergiversado, a través de una tradición, los hechos y palabras de Jesús? Entre los dos extremos, Jesús de Nazaret y la imagen que nosotros tenemos de él, está de por medio la presentación que nos hacen los evangelios. Estos libros, en lo que tienen de formulación de fe, ¿son una pantalla, un muro de separación que nos impiden establecer un contacto con el Jesús histórico? Si nos pueden llevar hasta él, ¿nos deforman lo que fue la realidad auténtica, o más bien esa realidad del Jesús histórico queda esclarecida e iluminada por la luz nueva de fe que sobre ella se proyecta? Con una expresión ya clásica, el problema de la historicidad de los evangelios se formula: *el Cristo de nuestra fe, ¿corresponde al Jesús de la historia?* [1]

b) Una posición incompleta

Ante el problema de la historicidad de los evangelios se ha mantenido en algunos manuales, hasta hace pocos años, una postura incompleta. Establecida una afirma-

[1] La formulación del problema en estos términos se pone de relieve en el año 1892 con la obra de M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus,* con su tesis y posición negativa al problema planteado. En el título del libro hay que distinguir cuidadosamente, para entender la tesis de Kähler y la raíz del problema, por una parte, *Jesus-Christus*, y por otra, *historische-geschichtliche*. «Jesus» significa, para Kähler, el hombre de Nazaret tal como nos lo presentan las biografías de Jesús, mientras que «Christus» implica ya una fe en el Salvador proclamado por la Iglesia. El término «historisch» significa para él los hechos desnudos del pasado, mientras que «geschichtlich» connota la significación especial que tienen los mismos hechos. Para Kähler, el «Jesús histórico» *(historische)* de las biografías está en oposición con el «Cristo bíblico» *(geschichtliche)* que proclamaron los apóstoles. Sólo este Cristo bíblico es comprensible por nosotros y sólo él es de significación permanente para la fe. De este modo resume J. Jeremias el pensamiento de M. Kähler; cf. J. JEREMIAS, *Der gegenwärtige Stand der Debatte und das Problem des historischen Jesus:* HJKCh (Berlin 1962) p.15. Como anota el mismo J. Jeremias en el artículo citado, la tesis de Kähler fue desechada al comienzo y replanteada de nuevo por R. Bultmann (cf. a.c. p.15). Una exposición del origen del problema, cf. infra p.12.

ción inicial sobre la genuidad de los evangelios, previa al problema de la historicidad, es decir, que los autores de los evangelios son Mateo, Marcos, Lucas y Juan, se pasaba a la prueba de la historicidad de estos evangelios poniendo a estos autores como testigos inmediatos o mediatos de lo que escribían. Al estar estos testigos dotados de unas cualidades tan excelentes de veracidad, sinceridad y bondad que llegaron a dar su vida por defender lo que escribieron, parecía lógico concluir que todo lo que escribieron sucedió así, era histórico [2].

Semejante enfoque es cierto en lo que afirma, pero incompleto por lo que elude. Cierto que los autores, los evangelistas, fueron fieles en narrar. Pero un análisis de los evangelios nos da que lo que cuentan los autores no está tomado con un sentido de inmediatez de la fuente primigenia, Jesús. Entre la redacción definitiva de los evangelios cual la formularon los autores y Jesús, hay toda una tradición intermedia. Ella ha podido tergiversar los hechos, y así, los autores, aun permaneciendo veraces y sinceros al transmitirnos lo que ellos recibieron, no nos darían un Jesús histórico. Marcos [3] y Lucas [4] no fueron testigos presenciales; ellos recibieron lo que nos transmiten. Aun el mismo evangelio según San Mateo supone un original aramaico del evangelio primitivo de Mateo [5]. En el cuarto evangelio también aparece el uso de tradiciones comunes a los otros evangelios [6]. Por consiguiente, al estudiar el problema de la

[2] Un ejemplo de esta argumentación para probar la verdad histórica de los evangelios se puede encontrar en S. ROSADINI, *Institutiones introductoriae in libros Novi Testamenti* (Romae 1931). Semejante argumento se recoge aún en manuales más recientes: M. NICOLAU, *De revelatione christiana*, en *Sacrae Theologiae Summa* I (Madrid 1958) p.263ss.

[3] La tradición pone a Marcos como «Petri interpres». Así aparece en el testimonio de Papías, sobre el año 130, conservado en EUSEBIO, *Historia eccles.* III 39: PG 20,300 (cf. RJ 95). Semejante tradición se conserva posteriormente, cf. infra p.119ss. Este testimonio de la tradición, de alguna manera, queda corroborado por el análisis interno del mismo Evangelio. Cf. infra p.149ss.

[4] El mismo Lucas atestigua haberse informado de la tradición (Lc 1,2). Testimonio de la tradición posterior, cf. infra p.119ss.

[5] Sobre el problema del autor del primer evangelio, cf. infra p.141ss.

[6] Cf. infra p.259ss.; 395 nt.86.

historicidad, hay que contar con el hecho indiscutible de una tradición intermedia entre Jesús y la formulación última de los evangelios por escrito.

c) Posibles obstáculos de historicidad

El problema que puede crear la existencia de semejante *tradición* toma mayor relieve aún cuando se constata que esta tradición intermedia adquiere *diversos matices* en relatos conservados por los evangelistas. Así, por ejemplo, en la curación del ciego de Jericó, según Mateo y Marcos, la curación se realiza al salir Jesús de la ciudad (Mt 20,29; Mc 10,46); según Lucas, al acercarse a la ciudad (Lc 18,35). Según Marcos y Lucas, se trata sólo de un ciego (Mc 10,46; Lc 18,35); Mateo, en cambio, habla de dos ciegos (Mt 20,30). Esta diversidad de tradición podría impedir el llegar a la realidad concreta de lo sucedido.

Junto con este factor de tradición hay otros elementos, como serían el *género literario* de los relatos, el *simbolismo* encerrado en algunas escenas que podría presentarse como obstáculo para llegar a alcanzar el hecho histórico. Así, por ejemplo, la curación del ciego de nacimiento contada por el cuarto evangelio (Jn 9,1-41), ¿no podría haberse imaginado para escenificar la afirmación de Jesús: «Yo soy la luz del mundo»? (Jn 8,12). Semejante pregunta se podría formular en la escena de la resurrección de Lázaro (Jn 11,1-44) en relación con la palabra de Jesús: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre» (Jn 11,25-26).

Este simbolismo de algunos relatos tiene especial relieve en el cuarto evangelio. En los otros evangelios, aunque no tiene tanta resonancia este enfoque simbólico, parecido problema de historicidad se podría plantear en la *presentación diversa* que cada uno hace de la persona de Jesús. La variedad de matices, ¿podría co-

rresponder, más que a una realidad histórica, a una diversa sistematización teológica?

Si los evangelistas escriben en un *sentido apologético*, ¿hasta qué punto se puede hablar aún de libros históricos? Ante el fracaso final de Jesús, se podría acusar después a Jesús de inconsciencia en sus pretensiones; ¿no han podido presentar los evangelistas a Jesús con conciencia mesiánica antes del fracaso para evitar así semejante acusación?

Si ya los relatos se presentan *a la luz de profecías* del Antiguo Testamento: así, por ejemplo, para la concepción virginal (Mt 1,23) se alude al texto de Isaías «he aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo» (Is 7,14); para el nacimiento en Belén (Mt 2,5) se acude al testo de Miqueas «y tú, Belén, tierra de Judá, no eres ciertamente la más pequeña entre los príncipes de Judá, porque de ti saldrá un jefe que apacentará a mi pueblo Israel (Miq 5,2); en la huida a Egipto (Mt 2,15) se citan las palabras de Oseas «de Egipto llamé a mi hijo» (Os 11,1); en estos casos y en otros muchos más, ¿son las profecías las que iluminan los hechos o son los relatos los que están elaborados bajo el influjo de las profecías?

d) Posible vía de solución

Ante la existencia cierta de una tradición intermedia entre Jesús y la redacción de los evangelios, junto con la otra serie de posibles dificultades enumeradas, la vía de solución al problema de la historicidad no puede ser la posición incompleta antes aludida. Esta habrá que conservarla, pero completada, estableciendo una línea ascensional que una la estructuración redaccional de los evangelios, pasando por la tradición, hasta llegar al Jesús histórico. Este será, pues, el proceso a seguir: en unas cuestiones preliminares se verá, junto con el contenido del problema de la historicidad, el punto de arranque de esta problemática hasta llegar a su última formulación (c.1); la actitud que la Iglesia ha tenido y tiene ante ello, especialmente puesta de relieve en el concilio Vati-

cano II en la constitución dogmática *Dei Verbum* (c.2); los autores de los evangelios y lo que sobre ellos se puede saber a partir de la tradición subapostólica confirmada por el análisis interno de los mismos evangelios (c.3). Establecidas estas cuestiones preliminares, se procederá a realizar una marcha ascensional tomando como punto de partida los evangelios en su fase última redaccional, que es la que se nos presenta hoy en nuestras manos para llegar a un contacto con el Jesús de Nazaret. Esta marcha ascensional hasta Jesús nos dará un proceso en la génesis de los evangelios, aunque, evidentemente, no el proceso real seguido en su formación, ya que éste ha tenido una trayectoria descendente: a partir de Jesús han surgido las diversas tradiciones que, transmitidas por la predicación de los apóstoles, se han plasmado después en la formulación última de los autores. La marcha ascensional nuestra hacia Jesús nos dará el proceso lógico que se ha de seguir para conocer cuál ha sido la formación real de los evangelios. En el estudio de los evangelios, la plataforma inicial que ha de servirnos de despegue es la redacción que observamos en ellos y aparece claramente a nuestros ojos. En los cuatro evangelios se puede observar un núcleo, común denominador a todos ellos (c.4); con todo, ese núcleo se encuentra revestido con diversidad de redacciones y presentación, no ya sólo en la forma externa de lenguaje y estilo (c.5), sino también en el enfoque mismo y estructuración redaccional del conjunto (c.6). A partir de estas redacciones diversas se pueden constatar tradiciones distintas (c.7) y distinguir en ellas el medio ambiente vital de la comunidad primitiva en el que se han plasmado las tradiciones (c.8). Todo este conjunto de redacciones y tradiciones está ciertamente coloreado en sus formulaciones y expresiones por una visión de fe en Cristo Jesús. La comunidad, formada en torno a los apóstoles, está indudablemente imbuida por los acontecimientos pascuales proclamados por los apóstoles. Pero aun en la ambientación pascual de esa comunidad se deja entrever el núcleo de una comunidad

prepascual que tiene acceso y vive en torno al Jesús histórico (c.9) [7].

El estudiar los evangelios bajo este punto de vista de la historicidad no es precisamente con la finalidad exclusiva de asentar, con un sentido meramente apologético, la posibilidad de acceso al Jesús histórico. Este enfoque en el estudio de los evangelios nos ofrecerá, sobre todo, el proceso de formación de esos libros, proporcionándonos un enriquecimiento en nuestra captación de Jesús mediante la interpretación de fe que la Iglesia ha hecho, a través de la tradición, de la vida, hechos y palabras de Jesús de Nazaret.

2. *Origen del problema de la historicidad de los evangelios*

El formularse la pregunta de si el Jesús histórico y su mensaje tiene algún sentido para la fe cristiana puede parecer un absurdo para quien no conoce la controversia [8]. Una breve síntesis histórica hará ver el proceso que se ha seguido en torno a este problema hasta llegar a la posición de Bultmann, resumida así por J. Jeremias: «La historia de Jesús pertenece para Bultmann a la historia del judaísmo, no del cristianismo. Este gran profeta judío tiene ciertamente un interés histórico para la teología del Nuevo Testamento, pero no tiene ninguna significación, ni puede tenerla, para la fe cristiana, pues (y ésta es la tesis sorprendente) el cristianismo comenzó por primera vez en Pascua» [9].

[7] Este proceso a seguir, en sus líneas generales, lo ha esbozado C. M. MARTINI, *Adumbratur quomodo complenda videatur argumentatio pro historicitate evangeliorum synopticorum*: VD 41 (1963) 3-10. Lo explana también X. LÉON-DUFOUR: EHJ (Paris 1963); en las p.29-40 sintetiza el problema, la finalidad y método a seguir. S. ZEDDA, *I vangeli e la critica oggi* (Treviso 1965). D. YUBERO GALINDO, *La formación de los evangelios* (Madrid 1966). En orden completamente inverso al seguido aquí, se han reunido una serie de artículos, como homenaje a J. Coppens, bajo la dirección de I. DE LA POTTERIE, *De Jésus aux évangiles. Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques:* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (Gembloux 1967).

[8] Así comienza su artículo J. JEREMIAS, *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus:* HJKCh p.12.

[9] J. JEREMIAS, a.c. p.16.

a) Hasta el siglo XVIII

Este problema de la historicidad de los evangelios es relativamente reciente. Hasta el siglo XVIII apenas si se ha dudado de su valor histórico. Siempre se creyó que estos libros, por los autores que los escribieron y su naturaleza misma, nos cuentan fielmente los hechos y dichos de Jesús. La preocupación exegética se centraba, no en torno a la historicidad, sino en mostrar la carencia de contradicción entre los cuatro evangelios. Esta inquietud exegética se puede ver sintetizada en el *Diatessaron* de Taciano (segunda mitad del siglo II), en el que se presenta una armonía evangélica, una historia de la vida y hechos de Jesús, a base de fusionar los cuatro evangelios para mostrarlos plenamente concordes. Hacia el año 400, San Agustín escribe *De consensu evangelistarum libri quattuor*, mostrando que las aparentes contradicciones de los cuatro evangelios no son tales [10]. Igualmente se puede citar como representativa de esta tendencia armonizante la obra de Gerson, en la Edad Media, *Monotessaron*, presentando un evangelio a través de los cuatro.

b) A partir del siglo XVIII

El punto de origen del problema del Jesús histórico data precisamente del año 1778 [11]. En el siglo XVIII se inicia con Kant el racionalismo filosófico y con Schleiermacher el teológico. A partir del siglo XVIII se pueden distinguir diversas facetas que han ido revistiendo el problema de la historicidad de los evangelios.

1) Explicación del fraude y explicación naturalista

H. S. Reimarus introduce en el campo de la exégesis un racionalismo exacerbado, destructor de principios fundamentales. Con él se establece una disociación en-

[10] PL 34,1041-1230.
[11] J. Jeremias, a.c. p.13.

tre el Jesús histórico y el Cristo proclamado por los evangelios y la Iglesia. Su actitud se hace de derecho público el año 1778, precisamente después de la muerte de Reimarus, acaecida en Hamburgo, su ciudad natal, en 1768. Un manuscrito de Reimarus es publicado después de su muerte por G. E. Lessing entre 1774-1778. El manuscrito se publica en siete apartados, de los cuales el séptimo se titula «Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger» (De la pretensión de Jesús y de sus discípulos) [12]. Reimarus distingue entre la finalidad pretendida por Jesús y por sus discípulos. Jesús era un Mesías político ilusionado por implantar un reino terreno y librar a los judíos del yugo extranjero. Jesús fracasó en su obra, como se puede deducir de su grito en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46, Mc 15,34). Ante este fracaso de Jesús, la actitud de los discípulos es clara. Ellos no quieren volver a sus primitivas ocupaciones; roban el cadáver de Jesús e inventan el mensaje de su resurrección y futura venida. La predicación de los discípulos está sellada por un auténtico *fraude*. Fueron ellos los que crearon la figura de Jesús que tenemos en los evangelios [13].

G. Paulus (1761-1851) rechaza la posición de Reimarus. El supone la narración de los evangelios plenamente objetiva. Los hechos se explican de *modo natural*. Así, por ejemplo, la multiplicación de los panes implica, sin más, una distribución de alimentos realizada por Jesús y sus discípulos; en la resurrección de Lázaro y Jesús no hay nada de maravilloso, pues ninguno de los dos estaba verdaderamente muerto. Jesús fue reanimado por el frío de la piedra. Como dice León-Dufour, «tanta imaginación hace sonreír hoy día aun a los mismos incrédulos» [14].

[12] J. JEREMIAS, a.c. p.13.
[13] Así resume J. Jeremias, en líneas generales, la posición de Reimarus, cf. a.c. p.13-14.
[14] X. LÉON-DUFOUR, *Les évangiles synoptiques*. Brève histoire de l'interprétation: IB t.2 p.148.

2) Explicación del mito

F. Strauss, con la publicación de la vida de Jesús (*Das Leben Jesu*) en 1835, inicia un nuevo derrotero en el proceso explicativo del Jesús histórico: la teoría del *mito*. Según él, para explicar la vida de Jesús no hay que recurrir a lo sobrenatural, como hacen los dogmáticos, ni al fraude de Reimarus ni a la explicación naturalista de Paulus. Toda la narración evangélica es como la conclusión de una leyenda que se desenvuelve. La vida de Jesús está arraigada en el mito, es expresión de una idea o creación de la imaginación. La figura de Jesús es una imagen poética formada a partir de lo que se decía en el Antiguo Testamento sobre el Mesías y otros personajes. Jesús es un personaje ideal, no histórico.

3) Actitud crítica

F. Ch. Baur, fundador de la escuela de Tubinga, quiere establecer un estudio crítico de los evangelios [15]; pero, en realidad, su postura no es sino una explicación de los evangelios por una ficticia oposición entre dos facciones de la primitiva Iglesia: petrinismo y paulinismo. Influenciado por la filosofía hegeliana, considera a la Iglesia como una expresión sintética de dos actitudes: una de tesis, de tendencia judaizante, simbolizada en Pedro con su evangelio de la circuncisión (Gál 2,7-8) y otra de antítesis, de tendencia universalizante, encarnada en Pablo con su apertura a los gentiles y su evangelio de la incircuncisión (Gál 2,7-8). El evangelio arameo de Mateo dirigido a los hebreos recogería la actitud judaizante de Pedro; el evangelio de Lucas, influenciado por Pablo, expresaría el antipetrismo de Pablo; mientras que el evangelio de Marcos y Juan sería la síntesis de los dos al eludir las posturas tendenciosas de ambos.

[15] F. Ch. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonische Evangelien* (Tübingen 1847).

a) Teoría de las dos fuentes

Los exegetas rechazan el escepticismo total de Strauss recurriendo a una crítica literaria. Tampoco les convence la arbitrariedad de la escuela de Tubinga, y acuden a un análisis de los mismos textos. Simultánea e independientemente llegan en 1838 a la misma conclusión Ch. H. Weisse, discípulo de Strauss, y Ch. G. Wilke: los evangelios hay que estudiarlos a partir de dos fuentes de donde brota la tradición evangélica: el evangelio de Marcos y una colección de sentencias (λόγια). A base de estas dos fuentes se han formado los otros evangelios, más recientes , de Mateo y Lucas. Sólo a partir del evangelio de Marcos y de esos λόγια, expuestos en las partes comunes de Mateo y Lucas, se puede construir una vida de Jesús. Del evangelio de Juan hay que prescindir por ser una obra eminentemente teológica [16].

En la apreciación del valor histórico de una de las fuentes, el evangelio de Marcos, influyó grandemente H. J. Holtzmann (1832-1910) [17]. Para él, el evangelio de Marcos, mejor que el evangelio de Mateo y Lucas, nos da la naturaleza humana de Jesús. Marcos nos presenta una figura inteligible de Jesús, envuelto en el color del lugar y tiempo en el que se desarrollan las escenas: Jesús aparece como hombre. El evangelio de Marcos insiste en el proceso gradual del ministerio externo de Jesús, haciendo posible el que se pueda establecer unas coordenadas cronológico-geográficas de su actividad. El relato marciano de la pasión del Señor ofrece señales ciertas de antigüedad; los otros sinópticos dependen de la narración de Marcos. La posición de Holtzmann ante el valor histórico de los evangelios la resume así McCool: «Para construir una historia de Jesús hay que prescindir de Juan, Mateo y Lucas, pues todos, aunque Mateo y Lucas en menos escala, movidos por conside-

[16] Una explanación más amplia de la teoría de las dos fuentes se hará al tratar el problema sinóptico. Cf. infra p.368ss.

[17] H. J. HOLTZMANN, *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter* (Leipzig 1863).

raciones teológicas, idealizaron la figura de Jesús. Marcos, por el contrario, se presenta con caracteres de fuente histórica; describe, salvo raras excepciones, detalladamente los sucesos; da un orden cronológico y topográfico; matiza de tal manera los dichos y hechos de Jesús, junto con sus sentimientos, que, al contrastarlos con los sentimientos de los fariseos y del pueblo, cualquier lector puede apreciar la causa y lo inevitable de su tragedia» [18]. Esta imagen de Jesús, a partir del evangelio de Marcos prevaleció hasta comienzos del siglo XX.

Esta presentación del evangelio de Marcos se coloca en posición antitética de la escuela de Tubinga: Marcos ya no es el último de los sinópticos, como resumen sintético de dos tendencias opuestas, sino que, siguiendo la trayectoria de la teoría de las dos fuentes, se coloca a Marcos como el más primitivo e histórico.

b) Más allá de la teoría de las dos fuentes

Casi cuarenta años tardó en venir la reacción en contra de la teoría de Holtzmann. En 1901, W. Wrede lanza su tesis sobre el evangelio de Marcos [19]. No lo considera como libro histórico, como la narración más próxima a la realidad, sino como un relato elaborado por motivos teológicos. Wrede parte de una constatación en el evangelio de Marcos, el hecho de *imposición de secreto*, tan frecuente en este evangelio: a los demonios, que confiesan la mesianidad de Jesús, el Señor les impone silencio (Mc 1,25-34; 3,12); después de los milagros se prohíbe la divulgación (Mc 1,43-44; 5,43; 8,26); después de la confesión de Pedro (Mc 8,30). Hay otros elementos que convergen con esta imposición de secreto: el hacer los milagros más bien en la soledad (Mc 5,37.40; 7,30.33); la pretensión mostrada por Jesús en algunas ocasiones de retirarse para quedar ignorado (Mc 7,24; 9,30); a veces no es el Señor el que impone

[18] F. McCool, *Introductio in Novum Testamentum. Problemata johannaea* (Romae 1965) p.17.

[19] W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen 1901).

silencio, sino la misma turba (Mc 10,47-48). Sin embargo, este hecho de imposición de secreto en el Evangelio está un poco en pugna con la naturaleza misma de los milagros, quedando muchas veces imposibilitado su cumplimiento (Mc 1,45; 7,36-37) con las proclamaciones públicas de la mesianidad de Jesús, con la reacción de admiración que tienen las turbas (Mc 1,22).

Si, pues, la misma vida de Jesús no corresponde a este ambiente de secreto en que la envuelve Marcos, es señal que este tema del «secreto» no está sacado de la historia. Esta tensión existente entre la «realidad» y el «secreto», Wrede la explica porque Marcos no fue un historiador, sino un teólogo. La imagen que presenta de Jesús, aunque con algunos datos sacados quizá de su vida histórica, corresponde más bien a la concepción, derivada de la fe, que la primitiva comunidad cristiana tenía sobre Jesús. Esta fe de la comunidad primitiva es la que ha elaborado el *tema del secreto mesiánico* recogido por Marcos. La Iglesia primitiva, con este subterfugio del secreto, según resume G. Minette de Tillesse, «se esfuerza por equilibrar la diferencia existente entre su fe pascual y el Jesús histórico. Jesús jamás tuvo conciencia de ser Mesías. El no habló jamás de ello. Para explicar este desacuerdo entre los recuerdos de la vida real de Jesús y el culto del Señor resucitado, la Iglesia primitiva ha inventado el secreto mesiánico; si Jesús no habló de su dignidad mesiánica durante el curso de su ministerio, fue porque quería diferir su divulgación hasta su resurrección (Mc 9,9)» [20].

Marcos, pues, según la posición de Wrede, al recoger en su evangelio esta concepción de la comunidad, elaboró no una obra histórica, sino teológica. Con estas palabras, el mismo Wrede formula su juicio: «Considerado en su conjunto, el evangelio de Marcos no ofrece una imagen histórica de la vida real de Jesús. Sólo unos débiles vestigios de tal imagen se han conservado en su narración, que refleja una concepción suprahistórica,

[20] G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (Paris 1968) p.12.

teológica de Jesús. En este sentido, el evangelio de Marcos pertenece a la historia de los dogmas» [21].

Con esta concepción de Wrede se descabala la posición de primariedad absoluta de Marcos en el orden histórico, afirmada por Holtzmann, y empieza a cuartearse la «teoría de las dos fuentes» al comenzar a vislumbrarse detrás de Marcos, hasta entonces considerado *como el punto de arranque para una historia* de Jesús, la concepción de fe de una comunidad cristiana previa a la redacción literaria de su evangelio. Pero el mismo Wrede, a su vez, queda vulnerable en el núcleo mismo de su tesis. Partiendo del secreto mesiánico, constatable en el evangelio de Marcos, Wrede descubre una intención teológica en el autor y de aquí se lanza en el vacío: esta intención teológica, según Wrede, está sistemáticamente prefabricada, no corresponde a la realidad, no es histórica. Como afirma G. Minette de Tillesse, este salto «es una inferencia prematura del plan literario al plan histórico» [22]. La existencia de un plan literario con concepción teológica no lleva consigo la negación de una realidad histórica. Este salto es demasiado brusco. Hay mucho camino intermedio que salvar. Este proceso intermedio lo concretiza G. Minette de Tillesse a partir de estudios bíblicos posteriores: «En un principio, hay que estudiar en detalle la intención de Marcos, lo mismo que sus procedimientos de composición. Después, remontarse a la forma subyacente y compararla con otros testimonios de la tradición primitiva. Y cuando se ha llegado allá, aún no se puede uno arriesgar, sin precaución, sobre el terreno 'histórico'» [23].

c) La historia de las formas

Martin Kähler, en 1892, había contrapuesto ya el Jesús de la historia y el Cristo de la fe [24]. En 1901, Wrede, con su teoría del secreto mesiánico, «cree haber encon-

[21] W. WREDE, o.c. p.131.
[22] G. MINETTE DE TILLESSE, o.c. p.14.
[23] ID, o.c. p.15.
[24] Cf. supra p.7 nt.1.

trado el punto preciso en el que la fe (el "mito") se superpone a la historia» [25]. Unos veinte años más tarde, el montaje del secreto mesiánico, como punto central de la fuerza creadora de la comunidad, ya ha desaparecido, pero queda en primera plana ese dinamismo creador de la comunidad. Ya no se pretende hacer el estudio de los evangelios a partir de dos fuentes primeras: Marcos y los λόγια, como documentos literarios, sino que, remontando la frialdad escrita de los documentos, se quiere rehacer la prehistoria de los evangelios en el ambiente cálido de una tradición vivida y transmitida por la comunidad; se reconstruye la historia por donde ha ido pasando el material evangélico en el período de su transmisión oral desde el momento en que se formó la tradición hasta su fijación por escrito en los evangelios; se intenta reconstruir el ambiente comunitario donde cada unidad o forma literaria ha surgido. En esta pretensión exegética, la actividad creadora de la comunidad no se reduce ya al esquema del «secreto mesiánico»; su actividad se expande, quedando ella constituida, como el verdadero origen, autor creador del evangelio. Los evangelistas que nos han legado el escrito último no son sino meros compiladores de todo eso que han recibido de la comunidad creadora al sentirse impelida, por imperativos de fe, a expresar su creencia en ese Jesús que confiesan Cristo. Esta escuela exegética, llamada «Historia de las formas», en su aplicación concreta a los evangelios [26], tiene sus más renombrados representan-

[25] G. MINETTE DE TILLESSE, o.c. p.12.

[26] Entre la abundantísima bibliografía sobre el estudio del método «Historia de las formas» se puede consultar: O. CULLMANN, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique:* RHPhilRel 5 (1925) 459-477; 564-579; M. GOGUEL, *Une nouvelle école de critique évangélique, La «Form-und Traditionsgeschichtliche Schule»:* RHR 44 (1926) 114-160; L. CERFAUX, *«L'histoire de la tradition synoptique» après Rudolf Bultmann:* RHE 28 (1932) 213-265; E. FLORIT, *La «storia delle forme» nei vangeli in rapporto alla dottrina cattolica:* Bib 14 (1933) 212-248; ID., *Il metodo della «storia delle forme» e sua applicazione al racconto della Passione* (Roma 1935); M. BRAUN, *Formgeschichte (École de la):* DBS 3,312-317; ST. E. DONLON, *The Form-Critics, the Gospels and St. Paul:* CBQ 6 (1944) 159-179; 306-325; P. BENOIT, *Réflexions sur la «Formgeschichte Methode»:* RB 53 (1946) 481-512; X. LEON-DUFOUR, *«Formgeschichte et Re-*

tes e iniciadores en K. L. Schmidt [27], M. Dibelius [28], R. Bultmann [29].

1.º *K. L. Schmidt*, en 1919, con su obra *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, abría este nuevo derrotero en el estudio de los evangelios. En una especie de introducción general a su obra [30], por una parte, presenta el aspecto negativo de la tendencia armonizante previa [31], y por otra, los inconvenientes de la absoluta primariedad de Marcos, o al menos de las consecuencias que de ella sacan [32], para insistir, en las dos ocasiones, que lo más importante es el determinar el marco de la historia de Jesús [33]. A través de un esmerado análisis de los datos cronológicos y topográficos de los evangelios sinópticos, llega a la conclusión, como resume H. Zimmermann [34], de «que detrás de nuestros evangelios hay determinados relatos, transmitidos oralmente, que los evangelistas los han unido secundariamente por motivos positivos y prácticos sin tener un conocimiento del conjunto histórico» [35]. Para Schmidt, lo más antiguo en el evangelio

daktionsgeschichte» des évangiles synoptiques: RScRel 46 (1958) 237-269; A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona ³1978) p.439-453; R. SCHNACKENBURG, *Formgeschichtliche Methode:* LThK 4,211-213; ID., *Zur Formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung:* ZKT 85 (1963) 16-32; cf. resumen del artículo *El método de la «historia de las formas» en la investigación de los evangelios:* SalT 3 (1964) 260-266; F. MUSSNER, *Formgeschichte:* Enciclopedia de la Biblia 3 (Barcelona 1963) p.607-609; K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?* (Neukirchener Verlag, ²1967); H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969) p.131-189.

27 K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung* (Berlin 1919).

28 M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1919). Una segunda edición, notablemente ampliada por el autor, aparece en 1933.

29 E. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1921).

30 En la obra citada, esa especie de introducción se titula: «Die Frage nach dem Rahmen der Geschichte Jesu: Geschichtliches und Prinzipielles» (cf. o.c. p.1).

31 Cf. supra p.13. Cf. K. L. SCHMIDT, o.c. p.13.

32 O.c. p.17.

33 O.c. p.13.17.

34 H. ZIMMERMANN, o.c. p.135.

35 Así, por ejemplo, del conjunto de Mc 6,14-8,26 después de haberlo estudiado K. L. Schmidt en sus diversas partes, al hacer como

no es precisamente el marco general en que ahora se nos presentan los evangelios, sino algunas sentencias o escenas que, transmitidas aisladamente, han llegado posteriormente a engarzarse en el orden actual [36].

La historia de la Pasión es un caso especial. Es una narración formando un todo que da exactamente sitio y tiempo, día y hora [37]. Mientras que los hechos y palabras de Jesús en su vida pública han tenido un papel especial en las reuniones cúlticas de la primitiva comunidad [38], en cambio muchas escenas que se cuentan en la Pasión no tienen esa fuerza cúltica o apologética. Una sirve de preparación para la otra. Todo el relato de la Pasión sí ha podido servir como una lectura continua en acto cúltico a modo de respuesta a la pregunta que podía surgir en tiempo de misión: cómo Jesús, acreditado con sus milagros, pudo llegar a la cruz [39]. K. L. Schmidt se ha dedicado, pues, a mostrar, a través de su extensa obra, que ese marco cronológico y topográfico presentado en los evangelios (a excepción del marco de la Pasión) no tiene valor alguno. Las diversas perícopas que circulaban independientemente en la tradición han sido reunidas en un tiempo tardío, sin que pueda, pues, presentarnos el orden real de la vida de Jesús [40].

2.º *M. Dibelius*, en el mismo año 1919, hacía pública la primera edición de su obra *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Esas unidades literarias, que Schmidt cons-

una síntesis de su valoración, afirma: «In Wirklichkeit hat hier aber der Evangelist, der im ganzen nur Kompilator ist, auf diese Dinge, wie er sie übernommen hat, keinen Wert gelegt. Die ganze Geographie in unserem Abschnitt ist eben nur Rahmenwerk» (cf. o.c. p.209).

[36] O.c. p.303.

[37] O.c. p.303.

[38] O.c. p.304.

[39] O.c. p.304-305.

[40] El P. Benoit, respecto a la actitud de Schmidt, afirma: «Son étude est intéressante et mérite un assez large assentiment. Mais elle appelle aussi d'importances réserves» (cf. P. BENOIT, *Réflexions sur la «Formgeschichtliche Methode»:* RB 53 [1946] 486). Las observaciones expuestas por Benoit: «l'étude littéraire des évangiles nous révèle en chacun d'eux une unité de langue, une frappe de style, qui suppossent una élaboration très personnelle de la tradition, et font des évangélistes plus que des rédacteurs, de véritables auteurs» (cf. a.c. p.489), quedarán ampliamente desarrolladas en los capítulos siguientes.

tata en existencia independiente antes de enmarcarse en un conjunto cronológico y topográfico, son presentadas por Dibelius en su punto de origen: la predicación. De las leyes de evolución y desarrollo de la predicación procede la clasificación de las formas.

Dibelius, con su capítulo «Die Predigt» [41], parte de los oficios o funciones de la primitiva comunidad y, sobre todo, de este oficio fundamental que fue la predicación: «Am Anfang war die Predigt» (Al comienzo fue la predicación) [42]. Esta fue el medio de propagación de todo aquello que los discípulos de Jesús guardaban como recuerdo [43]. De esta predicación depende la tradición posterior [44]. Incluso la clasificación misma de las formas literarias existentes en los evangelios, Dibelius la deduce, como *a priori*, de esta realidad de predicación en la comunidad [45]. Las formas literarias usadas en los evangelios son clasificadas por Dibelius en: *Paradigmas-Novelle-Legende-Mito*.

Los Paradigmas son relatos breves, provenientes de la predicación. Es una narración donde el punto saliente es un hecho o dicho de Jesús, usado como modelo, como ejemplo, para corroborar o ilustrar la enseñanza que se dirige a la comunidad. Las características de esta narración ejemplo [46], según la enumera el mismo Dibelius, son: estilo conciso formando unidad cerrada [47], brevedad [48], índole religiosa y edificante [49], énfasis al presentar la palabra de Jesús [50]. El relato paradigmático se presenta como final ilustrativo en un pensamiento usado en la predicación [51].

A este género de formas paradigmáticas, Dibelius asigna ocho relatos en los que aparece el paradigma en su forma pura: curación del paralítico (Mc 2,1ss), preguntas sobre el ayuno (Mc 2,18ss), el cortar las espigas (Mc 2,23ss), curación de la mano seca (Mc 3,1ss), los

[41] M. DIBELIUS, o.c. ([5]1966) p.8.
[42] Cf. P. BENOIT, a.c. p.493.
[43] O.c. p.12.
[44] O.c. p.14.
[45] Cf. P. BENOIT, a.c. p.492.
[46] O.c. p.41.
[47] O.c. p.42.
[48] O.c. p.46.
[49] O.c. p.53.
[50] O.c. p.54.
[51] O.c. p.55.

parientes de Jesús (Mc 3,31ss), bendición de los niños (Mc 10,13ss), sobre el censo (Mc 12,13ss), la unción en Betania (Mc 14,3ss). Además enumera Dibelius otros diez relatos que, aunque no en forma tan pura, también se han de adscribir a los paradigmas: curación en la sinagoga (Mc 1,23ss), vocación de Leví (Mc 2,13ss), Jesús en su ciudad natal (Mc 6,1ss), el joven rico (Mc 10,17ss), los hijos de Zebedeo (Mc 10,35ss), el ciego de Jericó (Mc 10,46ss), expulsión del templo (Mc 11,15ss), preguntas de los saduceos (Mc 12,18ss), el buen samaritano (Lc 9,51ss), curación del hidrópico (Lc 14,1ss) [52].

El sentido histórico de estos paradigmas, «gracias a su alta antigüedad, es relativamente grande» [53]. Puesto que los paradigmas arrancan del predicador, él los transmite y los cuenta; les falta la objetividad protocolaria y la riqueza de colorido [54] propia de los géneros que vamos a ver a continuación.

Las «Novelle».—Provienen de una época en que se quiere conocer una vida más detallada de Jesús. Mientras que los paradigmas venían, según Dibelius, de la predicación, las «Novelle» suponen unos maestros o narradores que amplían la tradición evangélica [55]. Nosotros podemos concluir con toda seguridad—afirma Dibelius—, a partir de las narraciones del evangelio, que estos hombres supieron, con arte y colorido, ampliar los relatos de la vida de Jesús [56].

Las características de las «Novelle», en contraposición a los paradigmas, las resume Dibelius: una amplitud que hace imposible que el relato se presente con enfoque paradigmático, una técnica que denuncia una cierta tendencia a la fábula, unos tópicos que hacen de estos relatos géneros literarios como los que se pueden encontrar en un ambiente profano fuera del cristia-

[52] O.c. p.40.
[53] A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1960) p.201.
[54] M. DIBELIUS, o.c. p.66.
[55] O.c. p.66.
[56] O.c. p.66.

nismo. A estos tópicos pertenecen las descripciones de la enfermedad y de la curación, junto con la constatación del éxito [57]. Esta es la razón de por qué llama a estos géneros «Novelle»: es un nombre literario. Este género suscita más interés que el paradigma [58].

La mayor serie de «Novelle» la encuentra Dibelius en Marcos: curación de un leproso (Mc 1,40-45), la tempestad calmada (Mc 4,35-41), el endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20), la hija de Jairo y la hemorroísa (Mc 5,21-43), multiplicación de los panes a cinco mil (Mc 6,35-44), tempestad en el lago (Mc 6,45-52), curación del sordomudo (Mc 7,32-37), el ciego de Betsaida (Mc 8,22-26), el epiléptico (Mc 9,14-29). Con características de estilo novelístico enumera algunos relatos del cuarto evangelio: las bodas de Caná (Jn 2,1ss), curación del hijo del régulo (Jn 4,46ss), curación del paralítico de la piscina (Jn 5,1ss), el ciego de nacimiento (Jn 9,1ss), resurrección de Lázaro (Jn 11,1ss). Entre el género novelístico coloca también la curación del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11ss) [59].

Cada una de estas «Novelle» contiene una unidad literaria cerrada en sí [60]. Surgen, no ya en la predicación, sino en relatos de maestros y narradores [61], tal vez al repetir los cortos paradigmas enriquecidos con tópicos y elementos narrativos [62], con nuevos y extraños motivos [63], con el influjo de narraciones no cristianas [64].

El valor histórico de estas «Novelle» depende, en parte, de los diversos modos como se ha ido enriqueciendo el relato [65]. Este género es, en general, menos histórico que el paradigma [66]. Las «Novelle», que son como ampliación de un paradigma, hacen suponer un fundamento histórico; cuando provienen de narraciones no cristianas, entonces su fundamento histórico hay que ponerlo en duda [67].

[57] O.c. p.67.
[58] O.c. p.67.
[59] O.c. p.68.
[60] O.c. p.68.
[61] O.c. p.99.
[62] O.c. p.96.
[63] O.c. p.97.
[64] O.c. p.97.
[65] O.c. p.99.
[66] O.c. p.99.
[67] O.c. p.99.

Las «Legende».—Este nuevo género lo coloca Dibelius en un sentido de contraste entre los paradigmas y las «Novelle». Junto con los paradigmas, que constituyen un género especial cristiano y edificante; junto con las «Novelle», que con su forma técnica, común a otros ambientes, revisten un carácter profano, hay otro género en los evangelios que, además de un carácter de literatura popular, conserva también su carácter edificante. Son historias piadosas con el nombre de «Legende». Es materia apropiada para una lectura en un día de fiesta sobre la vida y muerte de hombres ejemplares [68].

Dibelius distingue dos clases de «Legende»: unas personales, en las que se muestra interés por los hechos y destino de un hombre santo [69], y otras etiológicas, en las que se quiere fundamentar con algún relato el significado que posee un día santo [70]. Entre las clases de «Legende» etiológicas cúlticas, Dibelius coloca la historia de la Pasión, que por su gran extensión, no como resultante de pequeñas unidades literarias, sino como conjunto unitario, trata en capítulo aparte [71]. Las «Legende» personales, en cuanto que están centradas en los hechos y experiencias de un hombre que por su piedad y santidad está sellado por Dios con un destino especial, apenas si tienen expresión en los evangelios en torno a la figura de Jesús. En el Evangelio se quiere presentar a Jesús, no como el hombre santo, modelo de piedad y virtud, sino su mensaje divino y la epifanía divina que él mismo representa. Entre las «Legende» de tipo personal en torno a Jesús, Dibelius pone la escena de Jesús a los doce años (Lc 2,41ss) [72], curación de los diez leprosos (Lc 17,12ss) [73], preparación de la sala para la última cena (Mc 14,12-16) [74], la búsqueda del pollino para la entrada en Jerusalén (Mc 11,1ss) [75]. En torno a otros personajes que se mueven alrededor de la figura de Jesús, sí son más abundantes las «Legende»; a esta clase

[68] O.c. p.101.
[69] O.c. p.101.
[70] O.c. p.101.
[71] O.c. p.178-218.
[72] O.c. p.103.
[73] O.c. p.117.
[74] O.c. p.118.
[75] O.c. p.118-119.

pertenecerían, según Dibelius: el sumergirse de Pedro en las aguas (Mt 14,28-33) [76], el fin de Judas (Mt 27,3-8) [77], la mujer de Pilato (Mt 27,19) [78], Natanael (Jn 1,45-51) [79], la samaritana (Jn 4,1-42) [80], Zaqueo (Lc 19,1-10) [81], María y Marta (Lc 10,38-42) [82].

En el evangelio de la Infancia de Lucas enumera cuatro «Legende», además de la ya aludida de la escena de Jesús en el templo a los doce años: nacimiento del Bautista (Lc 1,5-25) [83], leyenda de María (Lc 1,26-38) [84], anuncio de los pastores (Lc 2,1-19) [85], la historia de Simeón y Ana (Lc 2,22-38) [86]. En el evangelio de la Infancia de Mateo coloca como clara leyenda la escena de los magos (Mt 2,1-12) [87]; el anuncio a José (Mt 1,18-25), aunque no lo coloca entre las «Legende», encuentra en él motivos legendarios [88]; por último, en la huida a Egipto (Mt 2,13-23) subraya lo poco legendariamente que está contada [89].

Así como los paradigmas, según Dibelius, poseen como medio ambiente la predicación en la que nacen y adquieren su sentido [90], y las «Novelle» como algo muy diverso, resultan de la procedencia de su contenido [91], así también las «Legende» tienen su «Sitz im Leben». Unas tienen una unión muy inmediata con la predicación [92]; así, por ejemplo, la leyenda de Zaqueo, de Marta y María. En general, todas brotan del especial interés que suscitan las cosas y personas cercanas. En las «Legende», todo lo que gira en torno al hombre santo adquiere su especial significación [93]. En cuanto a la historicidad de estas «Legende», Dibelius afirma que el narrador pretende hacer patente la figura del héroe en torno al cual gira; el narrador la contempla como histó-

76 O.c. p.112.
77 O.c. p.113.
78 O.c. p.113.
79 O.c. p.114.
80 O.c. p.114.
81 O.c. p.115.
82 O.c. p.116.
83 O.c. p.120.
84 O.c. p.121.
85 O.c. p.121-122.
86 O.c. p.122-124.
87 O.c. p.125.
88 O.c. p.125.
89 O.c. p.126.
90 O.c. p.128.
91 O.c. p.128.
92 O.c. p.128.
93 O.c. p.129.

rica y no piensa más sobre la posibilidad de su existencia; su interés se centra en presentar lo edificante del conjunto [94].

El mito.—Después de haber tratado estos géneros, Dibelius se pregunta cómo pueden aparecer en los evangelios narraciones históricas de Jesús. Empieza precisando que bajo el mito sólo coloca aquí las historias que de algún modo cuentan la intervención relacional de los dioses [95]. No toda historia es un mito, ni aun aquella que en su relato albergue un personaje mítico, sino aquella que, revestida de especial orientación, fundamenta un particular contenido, o bien la justificación de un rito, o bien el esclarecimiento de fenómenos abocados a la muerte, o bien el ser mismo de Dios en una narración de aparición típica. Semejante orientación en una narración da a la historia de los dioses el sentido y valor que tiene para el culto comunitario [96].

Los mitos cristianos representarían el ser y actuación de un Dios desconocido cuyo nombre fue Jesús o las epifanías de este Hijo de Dios celebradas en el culto y proclamadas en la predicación. El mito Cristo lo encuentra en San Pablo (Flp 2,5-11), donde se cuenta la historia del Hijo de Dios, que en su vida terrena vivió sujeto a la obediencia hasta la muerte en cruz para ser después levantado de su postración a la dignidad del Señor [97]. En el evangelio, Dibelius encuentra tres relatos que describen tres sucesos míticos: el milagro del bautismo, la tentación de Jesús y la transfiguración [98]. A partir de estas narraciones míticas, Dibelius admite la necesidad del narrador de crear en el mito Cristo el ambiente de la vida terrena de Jesús [99].

Con estas denominaciones de Paradigmas-Novelle-Legende y Mito, a partir de las necesidades de la comunidad primitiva, deduce y clasifica las formas narrativas evangélicas según las cuales la comunidad se ha debido

[94] O.c. p.105.
[95] O.c. p.265.
[96] O.c. p.265-266.
[97] O.c. p.267.
[98] O.c. p.270.
[99] O.c. p.277.

expresar [100]. Las *palabras* o dichos del Señor, Dibelius los recoge bajo el concepto de *parénesis* [101]. Ya a partir del tiempo de San Pablo consta que estas palabras están recogidas con una finalidad parenética [102]. Esta misma finalidad parenética ha influenciado en recoger esas palabras en una fuente especial y hacer una recolección de los dichos de Jesús [103]. Estas palabras, según el uso que Jesús hacía de ellas, Dibelius las divide en seis grupos: palabras sapienciales, palabras figuradas, parábolas, llamamientos proféticos (bienaventuranzas, ayes, predicación escatológica), mandamientos breves, mandamientos desarrollados (con alusión de motivos: Mt 5,44ss; Lc 6,27ss; Mt 6,25ss; Lc 12,22ss; de promesas: Mt 6,2ss; de amenazas: Mt 5,29s; Mc 9,43ss; Mt 18,1s) [104].

De este modo, Dibelius ha clasificado los hechos y dichos del Señor contenidos en el Evangelio a partir del ambiente de la comunidad primitiva donde han surgido.

3.º *R. Bultmann*.—En 1921 publica la primera edición de su obra *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. En el estudio que hace de los evangelios sigue un procedimiento inverso al empleado por Dibelius. Mientras que Dibelius, a partir de la vida de la comunidad, deduce «a priori» las formas literarias usadas por ella, Bultmann procede por una inducción «a posteriori»: a partir de las formas literarias contenidas en el Evangelio, concluye el interés que animaba a la comunidad [105]. En la clasificación del material evangélico, Bultmann, a diferencia de Dibelius, que fundamentalmente se atenía a las narraciones [106], hace una neta distinción entre las palabras de Jesús y el material narrativo.

[100] Cf. P. BENOIT, *Réflexions sur la «Formgeschichtliche Methode»:* RB 53 (1946) 492; A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1960) p.202.

[101] M. DIBELIUS, o.c. p.265.

[102] O.c. p.244.

[103] O.c. p.247.

[104] O.c. p.247.

[105] Cf. P. BENOIT, a.c. p.492.

[106] R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen [6]1964) p.4.

Las palabras de Jesús.—Bultmann atiende, por una parte, a un género especial de palabras que califica de *Apotegmata*, que constituyen un *logion* encuadrado en un pequeño marco escénico de carácter manifiestamente secundario [107], y, por otra parte, estudia las *palabras del Señor* («Herrenworte»), que forman en sí una tradición consistente [108].

Los *Apotegmata* los divide según diversos aspectos: apotegmas *polémicos* y *didascálicos*, motivados o por una curación realizada por Jesús (Mc 3,1-6; Lc 14,1-6; 13,10-17; Mc 3,22-30), o por el comportamiento de Jesús y sus discípulos (Mc 2,23-28; 7,1-23; 11,27-33; Lc 7,36-50), o por una pregunta hecha a Jesús por los discípulos u otros (Mc 10,17-31; 12,28-34; Lc 12,13-14; 13,1-5; Mt 11,2-19), o bien por una pregunta hecha por los mismos adversarios (Mc 12,13-17; 12,18-27). Entre los *Apotegmata* enumera otra clase que denomina *biográficos* (Mc 1,16-20; 2,14; Lc 11,27-28).

En las *palabras del Señor* («Herrenworte»), Bultmann no incluye todas las palabras de Jesús como están en los sinópticos ni las que se conservan como parte de una narración (Lc 22,48), sino aquellas que constituyen una tradición independiente [109]. Por consiguiente, estas «palabras del Señor», a diferencia de los apotegmas, no están revestidas de un ropaje escénico. Estas «palabras del Señor» las reúne en tres grupos. En un primer grupo pone las palabras *sapienciales*, como máximas, exhortaciones (Mt 7,15; 9,43-47; Mc 2,21s; 3,24-26). En un segundo grupo introduce las palabras llamadas *proféticas*, en las que se habla de un tiempo de salvación (Mc 11,5-6; Lc 7,22-23), de bienaventuranzas (Mt 5,3-12; Lc 6,20-23), de amenazas sobre los ricos (Lc 6,24-26) y sobre los escribas y fariseos (Lc 11,43.46.52; Mt 23,13.23.25.27), de vaticinios apocalípticos (Mc 13,2; 14,58; Mt 26,61). Un tercer grupo lo denomina palabras *legislativas*, en las que se dan reglas para la comunidad

[107] O.c. p.8.
[108] O.c. p.73.
[109] O.c. p.73.

(Mc 10,11; Mt 5,17-19; 16,18-19; 18,18; 23,8-10). Junto a este triple grupo de «palabras del Señor», Bultmann enumera las que él llama «Ich-Worte» en las que, con la formulación «Yo soy» habla sobre sí mismo. En éstas se incluyen también las parábolas [110].

En la *parte narrativa* Bultmann distingue, por una parte, narraciones milagrosas que tratan de curaciones (Mc 1,21-28; 5,1-21; 9,14-27; 10,46-52) o de milagros que giran en torno a la naturaleza (Mc 4,37-41; 6,45-52), y, por otra parte, alude a narraciones con trazos legendarios cuya característica principal no es precisamente su faceta histórica, sino su aspecto religioso edificante (Mc 1,9-11; 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-12) [111].

A cada una de estas formas así clasificadas, Bultmann les pretende establecer su historia propia en la tradición sinóptica [112]. En los apotegmas polémicos, Jesús posiblemente, y aun con toda probabilidad, ha pronunciado el *logion* en una disputa contra los enemigos [113]. En cuanto a la pregunta dónde hay que colocar el relato de la disputa, la respuesta es clara, según Bultmann, en un ambiente apologético o polémico de la comunidad [114]. De los apotegmas didascálicos en general se puede afirmar—dice Bultmann—que, aun sin tener una palabra transmitida del Señor, son puntos de vista de la comunidad atribuidos a Jesús y revestidos de esa forma [115]; son escenas que la comunidad ha construido con el espíritu de Jesús [116]. A los apotegmas biográficos apenas si les atribuye un interés histórico respecto de Jesús [117]; en general, son escenas de carácter ideal que no pretenden dar un relato histórico, sino presentar la vida de un modo gráfico [118], como en las historias rabínicas.

En cuanto a la autenticidad de las «palabras del Se-

[110] O.c. p.73.
[111] O.c. p.260.
[112] Esta es la razón y sentido del título de su obra: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*
[113] O.c. p.40.
[114] O.c. p.41.
[115] O.c. p.57.
[116] O.c. p.57.
[117] O.c. p.60.
[118] C.c. p.60.

ñor», Bultmann también es pródigo en atribuir muchas de ellas a la misma comunidad. Así, en las palabras sapienciales, aunque Jesús a veces haya usado un dicho popular que conservamos, la comunidad ha podido también hacer de esos dichos profanos palabras de Jesús e incluirlos como tales en la tradición [119]. Incluso palabras proféticas, como la predicción de la destrucción del templo (Mc 13,2), pueden estar colocadas por la misma comunidad en labios de Jesús [120]. Igualmente, las palabras legislativas, en las que Jesús da reglas y normas, son en parte palabras creadas por la misma comunidad (Mt 16,18-19; 18,15-17) [121]. Las palabras llamadas «Ich-Worte» son producción de la comunidad helenista y palestinense [122]. En las parábolas encuentra un signo de autenticidad de la parábola cuando hay un contraste entre la moral judaica y la posición escatológica que caracteriza la predicación de Jesús y, además, no existe en ella una actitud específicamente cristiana [123]; por el contrario, en otras parábolas se encuentra una construcción comunitaria [124]. Las narraciones de milagros las encuentra rodeadas de la misma atmósfera con que se narran milagros judaicos o helenistas [125]. Parte de las narraciones legendarias muestran, con mayor relieve aún, una coloración judaica o de influjo del Antiguo Testamento [126]; otras narraciones toman una motivación del helenismo pagano [127]; otras, por último, como los relatos pascuales, toman su origen en la fe y culto cristiano [128].

Bultmann es, pues, mucho más radical que Dibelius al enjuiciar el aspecto histórico del material y formas evangélicas. De la comunidad cristiana parte la casi totalidad del Evangelio, ella es la verdadera creadora de la figura de Jesús que tenemos en los evangelios. Más aún, esta comunidad de fe es una auténtica muralla que nos

[119] O.c. p.105.
[120] O.c. p.132.
[121] O.c. p.156.
[122] O.c. p.176.
[123] O.c. p.222.
[124] O.c. p.222.
[125] O.c. p.246.
[126] O.c. p.329.
[127] O.c. p.332.
[128] O.c. p.332.

separa del Jesús histórico. Con Bultmann se ha replanteado de nuevo la tesis ya propuesta por M. Kähler [129].

4.° *Común denominador de la «historia de las formas».*—Los autores del «método historia de las formas», en su aplicación a los evangelios, se han introducido en la prehistoria de su formación. Con diversa nomenclatura y siguiendo diversos procedimientos, han clasificado de distintos modos las formas y unidades literarias del Evangelio. Su trabajo ha insistido particularmente en buscar el marco, el ambiente, el «Sitz im Leben» en que se ha desarrollado cada uno de los fragmentos del conjunto. Este marco no es precisamente las circunstancias en que se desenvolvió la vida de Jesús, sino las condiciones de vida religiosa de la primitiva comunidad. El papel creador de la comunidad, de donde brota en último término el Evangelio, es el *postulado sociológico* base. Junto a este principio fundamental existe otro *postulado literario* por el que los evangelistas, los escritores del Evangelio, no son considerados como verdaderos autores, sino como meros compiladores de un material preexistente creado por la comunidad. El resultado final es una negación del valor histórico de los evangelios en cuanto que no hay una línea de continuidad entre el Jesús de Nazaret y el Cristo creído y creado por la comunidad.

5.° *Actitud ante el «método historia de las formas».*—Recogiendo toda esta orientación del «método historia de las formas», la Pontificia Comisión Bíblica, en su Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios del 21 de abril de 1964, emite un juicio sobre el dicho método. La Comisión Bíblica apunta, por una parte, los aspectos negativos que implica todo el sistema, y recoge, por otra, los elementos aprovechables que aporta el método. En el *aspecto negativo*, aludiendo a los principios en que se fundamenta el «método historia de las formas», afirma la Instrucción de la Comisión Bíblica:

> «Con frecuencia el mencionado método está implicado con principios filosóficos y teológicos no admisibles, que vician mu-

[129] Cf. supra p.7.

chas veces tanto el método mismo como sus conclusiones en materia literaria. De hecho, algunos fautores de este método, movidos por prejuicios racionalistas, rehúsan reconocer la existencia del orden sobrenatural y la intervención de un Dios personal en el mundo, realizada mediante la revelación propiamente dicha, y asimismo la posibilidad de los milagros y profecías. Otros parten de una falsa noción de la fe, como si ésta no cuidase de la verdad histórica o fuera con ella incompatible. Otros niegan *a priori* el valor e índole histórica de los documentos de la Revelación. Otros, finalmente, no apreciando la autoridad de los apóstoles, en cuanto testigos de Cristo, ni su influjo y oficio en la comunidad primitiva, exageran el poder creador de dicha comunidad. Todas estas cosas no sólo son contrarias a la doctrina católica, sino que también carecen de fundamento científico y se apartan de los rectos principios del método histórico» [130].

A pesar de este aspecto negativo, la misma Instrucción de la Comisión Bíblica, valorando la *parte positiva* del método, aconseja:

«Donde convenga, le será lícito al exegeta examinar los eventuales elementos positivos ofrecidos por el 'método de la historia de las formas', empleándolo debidamente para un más amplio conocimiento de los evangelios» [131].

Prescindiendo de los principios filosóficos y teológicos y de esos postulados sociológicos y literarios, el método ha puesto de relieve las ventajas y el modo de investigar en la tradición que precedió a la composición misma del Evangelio. La predicación ciertamente ha podido influir en el estilo y orientación de los hechos y discursos narrados. El estudio del medio ambiente, del «Sitz im Leben» de la comunidad, tiene un valor innegable para ver el influjo que ciertamente ha tenido en la «formación», aunque no en la «creación» de los evangelios. El mismo relato, plasmado en la vida de la comunidad, ha podido dejar su impronta en el autor último que dio la redacción definitiva marcándola con un sello personal. Este modo de introducirse en la prehistoria de la formación de los evangelios, en orden a un conocimiento más profundo del contenido de los mismos, es

[130] *Instructio de historica evangeliorum veritate* n.1: AAS 56 (1964) 713-714.

[131] *Instructio...* n.1: AAS 56 (1964) 713.

algo que ha sido puesto especialmente de relieve por el «método historia de las formas».

c) Actitudes recientes sobre la historicidad de los evangelios

El romper con el radicalismo bultmaniano en lo referente a la historicidad de los evangelios, considerando ya como inaceptable e insostenible la separación absoluta entre el Jesús histórico y la predicación de la Iglesia expresada en los evangelios, es una postura cada vez más extendida tanto en el campo católico como en el campo protestante. Existe ahora una actitud más bien abierta, más realista y también más exigente [132]. Esta actitud abierta hacia la historicidad de los evangelios es patente en autores protestantes.

Ante la afirmación tajante de Bultmann en 1951, «que nosotros no podemos saber nada sobre la vida y la personalidad de Jesús por haberse interesado sobre ello las fuentes cristianas» [133], E. Käsemann, discípulo de Bultmann, mantiene en una conferencia en 1953 que la comunidad primitiva ni pudo ni quiso encerrarse en su fe pascual y separar al Jesús histórico del Cristo de la fe. Hay una identidad y continuidad entre los dos [134]. Y en 1957, el mismo E. Käsemann enumera una serie de autores alemanes protestantes, entre los cuales se incluye él también, que se han debido replantear el problema sobre la significación que tiene el Jesús histórico en la fe [135].

[132] Cf. B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente:* RB 65 (1958) 522.

[133] R. BULTMANN, *Jesus* (Tübingen 1951) p.11.

[134] E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus:* ZTK 51 (1954) 153: «Die Gemeinde konnte und wolte diese Historie nicht von ihrer eigenen Geschichte trennen. Sie konnte und wolte darum nicht von ihrem Osterglauben abstrahieren und zwischen dem irdischen und dem erhöhten Herrn unterscheiden. Indem sie die Identität des irdischen mit dem erhöhten festhielt...»

[135] E. KÄSEMANN, *Neutestamentliche Fragen heute:* ZTK 54 (1957) 11: «... wir nach der Bedeutung des historischen Jesus für den Glauben fragen müssen». Entre los autores citados por Käsemann se encuentran E. Staufer, J. Jeremias, E. Fuchs, G. Bornkamm. La oposición a la postura bultmaniana iniciada por Käsemann, y su ulterior

La actitud de G. Bornkamm, profesor de Heidelberg, discípulo de Bultmann y sucesor de M. Dibelius, uno de los citados por E. Käsemann, la resume B. Rigaux de este modo: «Bornkmann rechaza la posición de aquellos que sacrifican totalmente la historicidad de Jesús, y no se mantiene más en la seguridad de que sea suficiente quedarse con el Jesús de la fe» [136].

J. Jeremias, en su famoso libro sobre las parábolas de Jesús, afirma la posibilidad de llegar a establecer contacto con el Jesús histórico: «Cada una de las parábolas—dice—fue pronunciada en un momento determinado de la vida de Jesús, en circunstancias que no se han producido más que una vez... ¿Qué quería decir Jesús en tal ocasión determinada? ¿Qué efecto tendían a producir sus palabras sobre los oyentes? Estas son las preguntas que es necesario hacerse para encontrar, en cuanto sea posible, el sentido original de las parábolas de Jesús y oír la voz misma del Maestro (su 'ipsissima vox')» [137].

Esto es lo mismo que ha pretendido hacer N. Perrin en su libro *Rediscovering the Teaching of Jesus* [138], un querer reencontrar la enseñanza misma de Jesús procurando salvar la primitiva comunidad cristiana con su ambiente de fe y llegar hasta Jesús mismo [139].

En el campo católico también se han sucedido estudios especiales fundamentando la historicidad de Jesús como clave de nuestra fe en Cristo. En 1957 F. Mussner se planteaba la pregunta: «¿Podemos llegar nosotros al Jesús histórico?... Y si podemos, ¿qué relaciones guarda con el Cristo de la fe? ¿Los dos son esencialmente idénticos o hay entre ellos un sentido de discontinui-

desarrollo la resume J. A. Robinson en la introducción a su libro *Kerygma und historischer Jesus* antes de presentar su aportación personal «a la discusión que cada día toma más amplitud» (cf. J. A. ROBINSON, *Le kérygme de l'Église et le Jésus de l'histoire* [Genève 1961] p.29).

136 B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récent:* RB 65 (1958) 490.

137 J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen 1947); cf. traducción: *Les paraboles de Jésus* (París 1962) p.25.

138 N. PERRIN, *Rediscovering the Theaching of Jesus* (London 1967).

139 N. PERRIN, o.c. p.11.

dad?» [140]. En su artículo establece unos criterios para llegar al Jesús histórico [141]. H. Schürmann, en este intento de llegar al Jesús histórico, ha dado un gran impulso estableciendo el ambiente prepascual de un círculo de discípulos en torno a Jesús [142] e incluso poniendo de manifiesto las características del modo de expresión del Jesús mismo [143]. X. León-Dufour, en su obra reciente *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, ha intentado de nuevo este acceso al Jesús histórico, constatando no sólo el medio ambiente de la comunidad pascual con visión de fe, sino también el medio ambiente de Jesús de Nazaret rodeado de los doce [144].

El problema de la historicidad de los evangelios, tras un largo proceso genético, se planteó en toda su crudeza. Se llegó por algunos autores a una solución radical hoy casi abandonada [145]. Las dificultades que se han

[140] F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens:* BZ 1 (1957) 225. El artículo de F. Mussner está recogido de nuevo en su obra *Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes* (Düsseldorf 1967) p.42-66.

[141] F. MUSSNER, a.c., en BZ p.227-230.

[142] H. SCHÜRMANN, *Die vorörsterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu:* HJKCh (Berlin 1962) p.347-370. El mismo artículo se reproduce en la obra de H. SCHÜRMANN *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) p.39-65.

[143] H. SCHÜRMANN, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten:* BZ 2 (1958) 54-84. El artículo se recoge de nuevo en la obra citada en la nota anterior, p.83-108.

[144] X. LEON-DUFOUR, en EHJ (Paris 1963) p.302: «La question qui se pose maintenant est celle-ci: peut-on atteindre, en toute riguer critique, la manière de vivre, le 'milieu de vie' de Jésus de Nazareth entouré des Douze?» En esta búsqueda sigue la orientación de H. Schürmann, cuya actitud describe así sumando a ella la suya propia: «Dans un récent essai un exégète catholique, H. Schürmann, s'est efforcé de montrer que l'on ne devait pas se laisser arrêter par l'abîme que voulurent creuser certains partisans de la *Formgeschichte*, d'après lesquels l'enquête sociologique ne pourrait remonter au-delà des limites de la primitive Église. Au contraire—déclare-t-il—, on peut atteindre, par-delà l'Église apostolique, la communauté que Jésus forme avec ses disciples, et que, pour faire bref, nous appellerons «communauté pré-pascale» (cf. o.c., p.302-303).

[145] En la constitución dogmática *Dei Verbum* del concilio Vaticano II, en el esquema tercero (c.5 n.19), se hacía alusión expresa a una de estas opiniones radicales que ponen los relatos evangélicos «ex creatrici potentia primaevae communitatis promanantia». La expresión

presentado y se han puesto de relieve hacen que no se puedan dar soluciones fáciles e incompletas, quizá frecuentes en años anteriores [146]. Las nuevas trayectorias emprendidas, purificadas de radicalismos excesivos y enriquecidas por elementos positivos del «método de la historia de las formas», presentan un horizonte claro de acceso y contacto con el Jesús histórico de Nazaret como fundamento indispensable del Cristo de la fe. Esta trayectoria es la que nos preparamos a recorrer en el presente estudio.

puesta entre comillas se suprimio ya en el esquema cuarto La razon que se dio fue «Phrasis visa est non retinenda, quia verba haec nimium honorem tribuunt opinioni alicui in decursu obsoletae» (cf schema IV, relatio de n 19D)

[146] Cf supra p 7

CAPITULO II

ACTITUD DE LA IGLESIA ANTE EL PROBLEMA DE LA HISTORICIDAD DE LOS EVANGELIOS

ESQUEMA

1 Documentos anteriores a la enciclica *Divino Afflante Spiritu*

- *a)* Syllabus
- *b)* Concilio Vaticano I
- *c)* Respuestas de la Pontificia Comision Biblica (PCB)
- *d)* Decreto *Lamentabili*
- *e)* Enciclica *Pascendi*
- *f)* Nuevas respuestas de la PCB
- *g)* Enciclica *Spiritus Paraclitus*

2 A partir de la enciclica *Divino Afflante Spiritu*

3 El problema de la historicidad de los evangelios en el concilio Vaticano II Constitucion dogmatica *Dei Verbum*

- *a)* Primer esquema
- *b)* Segundo esquema
  - 1) Cambios en la formulacion
  - 2) Adiciones
  - 3) Omisiones
- *c)* Tercer esquema
  - 1) Observaciones de los Padres conciliares
  - 2) Influjo de la Instruccion de la PBC
- *d)* Cuarto esquema
- *e)* Texto definitivo Constitucion dogmatica *Dei Verbum*

4 Aportacion de la PCB y la *Dei Verbum* al problema de la historicidad de los evangelios

- *a)* Postura ante el «metodo historia de las formas»
- *b)* Actitud ante la historicidad
- *c)* Precision de los estadios en la formacion de los evangelios
  - 1) Jesus
  - 2) Los apostoles
    - *a)* Iluminados por el Espiritu
    - *b)* Instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo
  - 3) Los autores
    - *a)* Labor de seleccion
    - *b)* Labor de sintesis
    - *c)* Labor de adaptacion
    - *d)* Conservan la forma de proclamacion
    - *e)* Conservan la verdad y sinceridad en orden a un fin

1. *Documentos anteriores a la encíclica «Divino Afflante Spiritu»*

a) Syllabus

Paralelamente al surgir de este problema de la historicidad, los documentos de la Iglesia se han ido sucediendo con su visión orientadora, aunque a veces con una formulación negativa de condena. Así, el enfoque absolutamente racionalista de fines del siglo XVIII y siglo XIX en la interpretación de la Escritura se recoge en la proposición séptima del *Syllabus* como uno de los errores principales de la época:

> «Las profecías y milagros expuestos y referidos en las Escrituras santas son ficciones de poetas, y los misterios de la fe cristiana, un resultado de investigaciones filosóficas; en los libros de uno y otro Testamento se contienen invenciones míticas y el mismo Jesucristo es una ficción mítica» [1].

b) Concilio Vaticano I

Esta proposición séptima del *Syllabus*, sacada de una alocución de Pío IX [2], está refrendada después, en parte, de un modo definitivo en el *concilio Vaticano I:*

> «Si alguno dijere que no puede haber milagros y que, consiguientemente, las narraciones que sobre ellos se contienen en la Sagrada Escritura deben ser relegadas a la categoría de fábulas o mitos, o que los milagros nunca se pueden conocer con certeza ni probar con ellos el origen divino de la religión cristiana, sea anatema» [3].

[1] DENZ. 1707 (2907). La traducción española de los textos de doctrina pontificia sobre Sagrada Escritura se tomará de S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina Pontificia* I: *Documentos bíblicos* (BAC, Madrid 1955) (Sigla: DocBib.); DocBib n.68.

[2] Alocución *Maxima quidem*, de 19 de junio de 1862; cf. DENZ. 1700 n.26; DocBib. p.192.

[3] CONCILIO VATICANO I s.3, cánones [de fide catholica], 3. *de fide* n.4; cf. DENZ. 1813 (3034); DocBib. n.73; EB 80.

c) Respuesta de la PCB

El problema de la historicidad, no en una proyección general sobre toda la Escritura, sino circunscrito de un modo más concreto al cuarto evangelio, se plantea en una pregunta hecha a la PCB:

> «Si, a pesar de la práctica, constantísimamente vigente desde el principio de toda la Iglesia, de arguir con el cuarto evangelio como documento propiamente histórico, considerada, no obstante, la índole peculiar del mismo evangelio y la manifiesta intención de su autor de ilustrar y de probar la divinidad de Cristo por los mismos hechos y sermones del Señor, se puede decir que los hechos narrados en el cuarto evangelio fueron inventados en todo o en parte para que fuesen alegorías o símbolos doctrinales, y que los sermones del Señor no son verdadera y propiamente sermones del mismo Señor, sino composiciones teológicas del escritor, aunque puestas en boca del Señor
>
> *Resp.*—Negativamente» [4].

La respuesta negativa, fechada el 29 de mayo de 1907, pretende de algún modo desvelar la tesis de Loisy sobre el cuarto evangelio considerándolo como un conjunto de especulaciones místicas o bien en forma de narración simbólica o bien en forma puramente didáctica [5].

d) Decreto «Lamentabili»

Unos días más tarde, después de responder la PCB sobre el cuarto evangelio, aparece el 3 de junio de 1907 el decreto *Lamentabili*, sobre los principales errores del modernismo. Con este decreto se pretende que «semejantes errores, que se esparcen todos los días entre los fieles, no arraiguen en su espíritu y no alteren la fuerza de su fe» [6]. Contiene el decreto un conjunto de 65 pro-

[4] DENZ. 2112 (3400); DocBib. n.200; EB 189.

[5] Según Loisy, el escrito primitivo subyacente en el cuarto evangelio «ce n'était ni un récit suivi ni une collection de discours, mais les spéculations mystiques de l'auteur s'exprimaient soit en forme de narration symbolique dont une sentence théologique fournissait le clef, soit dans la forme purement didactique d'un discours plus étendu» (cf. A. LOISY, *Le Quatrième Évangile* [Paris [2]1921] p.56).

[6] DocBib. n.202.

posiciones condenadas, sacadas de autores inficionados de modernismo, y en la contradictoria de cada una de ellas se expresa la doctrina catolica Las proposiciones correspondientes a los n 13-18 se refieren, de alguna manera, al problema de la historicidad de los evangelios.

> «13 Las parabolas del Evangelio fueron forjadas con arte por los evangelistas mismos y por los cristianos de la segunda y tercera generacion, con el fin de explicar los exiguos frutos de la predicacion de Cristo entre los judios
>
> 14 En muchas narraciones, los evangelistas no atendieron tanto a la verdad de las cosas como a consignar aquello que juzgaron mas provechoso a sus lectores aunque contrario a la realidad
>
> 15 Los evangelios fueron aumentados con adiciones y correcciones hasta llegar a un canon fijo y definitivamente construido, y en ellos por tanto no queda en pie sino un vestigio tenue e incierto de la doctrina de Cristo
>
> 16 Las narraciones de San Juan no son propiamente historia, sino una contemplacion mistica del Evangelio y los discursos contenidos en su evangelio son meditaciones teologicas acerca del misterio de la salvacion, destituidas de verdad historica
>
> 17 El cuarto evangelio exagero los milagros, no tan solo con el fin de que apareciesen mas extraordinarios, sino tambien con el que resultasen mas a proposito para declarar la obra y la gloria del Verbo encarnado
>
> 18 Juan se apropia, es verdad, la calidad de testigo de Cristo, pero realmente no es sino un testigo eximio de la vida cristiana, o de la vida de Cristo en la Iglesia, al finalizar el primer siglo» [6*]

e) Encíclica «Pascendi»

Los errores modernistas están recogidos sin una estructuración sistemática y ordenada en el decreto *Lamentabili* Unos meses más tarde, el 8 de septiembre de 1907, el papa Pío X publica la encíclica *Pascendi*, exponiendo de un modo orgánico todas las ramificaciones de lo que él considera «no una herejía, sino el resumen y extracto venenoso de todas las herejías, y que tiende a socavar los fundamentos de la fe y aniquilar el cristianismo» [7]. En la ordenación de la enciclica se presenta el

[6*] DENZ 2013-2018 (3413-3418), DocBib n 215-220, EB 204-209

[7] Alocución consistorial a los nuevos cardenales, 17 de abril de 1907, cf DocBib n 193

origen de la fe según la concepción modernista y se hace una aplicación concreta al origen de la fe en la persona de Cristo:

> «La fe, atraída por lo *Incognoscible*, que se presenta junto con el fenomeno, lo rodea todo el y lo penetra en cierto modo de su propia vida. De aquí dos cosas se siguen: una cierta *transfiguracion* del fenomeno, levantado sobre su verdadera realidad, con que queda hecho materia apta para recibir la forma de lo divino, que la fe ha de dar; otra, una como *desfiguracion* del fenomeno procedente de que la fe le atribuye lo que en realidad no tiene, sustraído a las condiciones de lugar y tiempo, lo que acontece, sobre todo, cuando se trata de fenomenos de tiempo pasado, y tanto mas facilmente cuanto mas remotos. De ambas cosas sacan los modernistas dos leyes que, juntas con la tercera que el agnosticismo proporciona, forman las bases de la critica historica. Un ejemplo lo aclarara, y este lo tomamos de la persona de Cristo. En la persona de Cristo, dicen, la ciencia y la historia ven solo un hombre. Por lo tanto, en virtud de la primera ley sacada del agnosticismo, es preciso borrar de su historia cuanto presente caracter divino. Conforme a la segunda ley, la persona historica de Cristo fue *transfigurada* por la fe; es necesario, pues, quitarle cuanto la levanta sobre las condiciones historicas. Por ultimo, por la tercera, la misma persona de Cristo fue *desfigurada* por la fe; luego se ha de prescindir en ella de las palabras, actos, cuanto, en fin, no corresponde a su caracter, estado, educacion, lugar y tiempo en que vivio. Extraña manera, sin duda, de raciocinar; pero tal es la critica de los modernistas» [8].

Concebida así la fe, ésta es la relación que guarda con la ciencia:

> «La materia de la una esta fuera de la materia de la otra y separada de ella. Pues la fe versa unicamente sobre un objeto que la ciencia declara serle *incognoscible*; de aquí un campo completamente diverso: la ciencia trata de fenomenos en los que no hay lugar para la fe; esta, al contrario, se ocupa enteramente en lo divino, que la ciencia desconoce por completo. De donde se saca en conclusion que no hay conflictos posibles entre la ciencia y la fe, porque, si cada una se encierra en su esfera, nunca podran encontrarse ni, por tanto, contradecirse» [9].

Esta es la síntesis, sacada de los mismos autores modernistas, que hace la encíclica de las relaciones existentes entre la historia y la fe en torno a la figura de Jesús.

[8] DENZ. 2976 (3479); DocBib n.272.
[9] DENZ. 2084 (3485); DocBib n.276.

La fe en Jesus se estructura sin estar basada en una realidad histórica Hay, pues, una ruptura entre la realidad de la historia y el Cristo de la fe De aqui se explica, añade la enciclica, que autores modernistas, «cuando escriben de historia, no hagan mencion de la divinidad de Cristo, pero predicando en los templos la confiesan firmisimamente» [10]

f) Nuevas respuestas de la PCB

El 19 de junio de 1911, la PCB responde a unas preguntas que se le formulan en torno a la verdad historica del evangelio de Mateo

> «Si de que el autor del primer evangelio pretenda el fin principalmente dogmatico y apologetico de probar a los judios que Jesus es el Mesias anunciado por los profetas y oriundo de la familia de David, y porque, ademas, en la disposicion de los hechos y dichos que narra, ni sigue siempre el orden cronologico, es licito deducir de aqui que aquellos no se han de admitir como verdaderos, o se puede afirmar tambien que las narraciones de los hechos y sermones de Cristo que en el mismo evangelio se leen han sufrido alguna alteracion y adaptacion por influencias de las profecias del Antiguo Testamento y de un estado mas desarrollado de la Iglesia y que por tanto, no estan de acuerdo con la verdad historica
> *Resp* —Negativamente a entrambas partes [11]

Semejante actitud mantiene la PCB en la respuesta que da un año mas tarde, el 29 de junio de 1912, respecto a la verdad histórica de los evangelios de Marcos y Lucas La pregunta y respuesta se formulan de este modo:

> «Si los dichos y hechos que, segun la predicacion de Pedro esmerada y graficamente narra Marcos y sincerisimamente expone Lucas, informado exactamente de todo desde su origen por testigos oculares y ministros de la palabra (Lc 1,2ss) reclaman con derecho aquella plena fe historica que les presto

[10] DENZ 2986, DocBib n 278
[11] AAS 3 (1911) 295, cf DENZ 2153 (3566), DocBib n 428, EB 388

siempre la Iglesia, o, por el contrario esos mismos hechos y sucesos se han de juzgar al menos en parte destituidos de verdad historica, ya porque los autores no fueron testigos de vista ya por hallarse no raras veces en ambos evangelistas falta de orden y discrepancia en la sucesion de los hechos ya porque habiendo llegado y escrito mas tarde, debieron de traer concepciones ajenas a la mente de Cristo y de los apostoles o hechos ya mas o menos falseados por la imaginacion del pueblo, finalmente, por haberse dejado llevar cada cual segun su proposito, de diversos prejuicios dogmaticos

Resp —Afirmativamente a la primera parte y negativamente a la segunda» [12]

La respuesta es, pues, afirmativa a la primera parte, es decir, tanto el evangelio de Marcos como el de Lucas merecen fe histórica, y negativa a la segunda, es decir, los dos evangelistas, aun sin ser testigos oculares y con discrepancias en el orden y sucesión de los hechos, no están destituidos de verdad histórica.

g) Encíclica «Spiritus Paraclitus»

Con ocasión del XV centenario de la muerte de San Jerónimo publica Su Santidad Benedicto XV, el 15 de septiembre de 1920, la encíclica *Spiritus Paraclitus*. Al hacer una síntesis de la doctrina de San Jerónimo sobre la Sagrada Escritura, aborda tambien el problema de la autoridad histórica de los evangelios, exponiendo, en contraste, la doctrina del santo Doctor y las opiniones que, «al explicar los evangelios, disminuyen la fe humana que se les debe y destruyen la divina»:

«Lo que Nuestro Señor Jesucristo dijo e hizo, piensan que no ha llegado hasta nosotros integro y sin cambios, como escrito religiosamente por testigos de vista y oido, sino que —especialmente por lo que al cuarto evangelio se refiere— en parte proviene de los evangelistas, que inventaron y añadieron muchas cosas por su cuenta, y en parte son referencias de los fines de la generacion posterior, y que, por lo tanto, se contienen en un mismo cauce aguas procedentes de dos fuentes distintas que por ningun indicio cierto se pueden distinguir entre si No entendieron asi Jeronimo, Agustin y los demas doctores de la

[12] AAS 4 (1912) 464s, cf DENZ 2163 (3576), DocBib n 441, EB 398

Iglesia la autoridad histórica de los evangelios, de la cual *el que vio da testimonio, y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice la verdad, para que también vosotros creáis»* [13]

2. *A partir de la encíclica «Divino Afflante Spiritu»*

Todos los documentos anteriores mantienen con firmeza la historicidad de los evangelios y todos ellos surgen al tener que presentar un sentido de oposición o condena a actitudes no tan acertadas. El 30 de septiembre de 1943, Pío XII publica la encíclica *Divino Afflante Spiritu* para celebrar el cincuentenario de la encíclica *Providentissimus Deus*, «ley principal de los estudios bíblicos» [14], de León XIII. En la *Divino Afflante Spiritu* se respira una brisa fresca de renovación bíblica. Aunque se guarda una línea homogénea con anteriores documentos, recogiendo y aceptando su doctrina en la primera parte de la encíclica, se da en la segunda parte un impulso alentador y positivo en los estudios bíblicos [15]. En los documentos precedentes más bien se pretendía poner freno a una libertad excesiva en la investigación bíblica; en la encíclica *Divino Afflante Spiritu* más bien se da alas a los investigadores para emprender el estudio de las cuestiones más espinosas. En la encíclica no se aborda el problema específico de la historicidad de los evangelios. El Papa habla, de un modo general, de la contribución que nuestros tiempos pueden aportar «a la interpretación más profunda y exacta de las Sagradas Letras» [16]; de un modo particular alude a problemas «concernientes a la historia» [17]. Para la solución de estos problemas, dice el Papa:

> «Nuestra edad, así como acumula nuevas cuestiones y nuevas dificultades, así también, por el favor de Dios, suministra nuevos recursos y subsidios de exégesis Entre estos parece digno de peculiar mención que los teólogos católicos, siguiendo

[13] AAS 13 (1920) 397, cf. DENZ 2188, DocBib. n 511, EB 462
[14] AAS 35 (1943) 298, DocBib. n 263
[15] S. MUÑOZ IGLESIAS, DocBib. p 124
[16] AAS 35 (1943) 313; cf. DocBib. n.640.
[17] AAS 35 (1943) 313; cf. DocBib. n.640.

la doctrina de los Santos Padres, y principalmente del Angelico y Comun Doctor, han explorado y propuesto la naturaleza y los efectos de la inspiracion biblica mejor y mas perfectamente que como solia hacerse en los siglos preteritos. Porque, partiendo del principio de que el escritor sagrado al componer el libro es organo o instrumento del Espiritu Santo, con la circunstancia de ser vivo y dotado de razon, rectamente observan que el, bajo el influjo de la divina mocion, de tal manera usa de sus facultades y fuerza, que facilmente puedan todos colegir del libro nacido de su accion 'la indole propia de cada uno y, por decirlo asi, sus singulares caracteres y trazos'. Asi, pues, el interprete con todo esmero, y sin descuidar ninguna luz que hayan aportado las investigaciones modernas, esfuercese por averiguar cual fue la propia indole y condicion de vida del escritor sagrado, en que edad florecio, que fuentes utilizo, ya escritas, ya orales, y que formas de decir empleo. Porque a nadie se oculta que la forma principal de interpretacion es aquella en virtud de la cual se averigua con precision y se define que es lo que el escritor pretendio decir» [18]

Esta orientación positiva de la encíclica de atender a la índole del autor, a las fuentes utilizadas y a los modos de decir propios de la época para conseguir una interpretación de la Escritura, tuvo una especial aplicación a problemas del Antiguo Testamento. Prueba de ello es la carta que el secretario de la PCB dirigió al cardenal Suhard, arzobispo de París, el 16 de enero de 1948, sobre cuestiones críticas en la composición del Pentateuco y formas literarias de los once primeros capítulos del Génesis [19]. Respecto de estos capítulos afirma:

«No se puede negar ni afirmar en bloque la historicidad de todos aquellos capitulos, aplicandoles irrazonablemente las normas de un genero literario bajo el cual no pueden ser clasificados. Que estos capitulos no forman una historia en el sentido clasico y moderno, podemos admitirlo, pero es un hecho que los datos cientificos actuales no permiten dar una solucion positiva a todos los problemas que presentan dichos capitulos. El primer oficio de la exegesis cientifica en este punto consiste, ante todo, en el atento estudio de todos los problemas literarios cientificos, historicos, culturales y religiosos que tienen conexion con aquellos capitulos...» [20]

El sentido de esta carta lo aclara dos años mas tarde el papa Pío XII, el 12 de agosto de 1950, en su encíclica

[18] AAS 35 (1943) 313s; cf. Denz. 2294 (3829); DocBib n.641s, EB 556-557.

[19] AAS 40 (1948) 45-48; cf. DocBib. n.663-667.

[20] AAS 40 (1948) 47; cf. DocBib. n.667; EB 581.

Humani generis En la enciclica precisa la orientacion de la carta

> Esta carta advierte claramente que los once primeros capitulos del Genesis aunque propiamente no concuerden con el metodo historico usado por los eximios historiadores grecolatinos y modernos no obstante pertenecen al genero historico en un sentido verdadero que los exegetas han de investigar y precisar y que los mismos capitulos con estilo sencillo y figurado acomodado a la mente del pueblo poco culto contienen las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvacion y tambien una descripcion popular del origen del genero humano y del pueblo escogido [21]

La enciclica *Humani generis* se lamenta al mismo tiempo del uso que algunos han hecho de la carta dirigida al cardenal Suhard para una interpretacion «extraordinariamente libre» de los libros historicos del Antiguo Testamento [21*]

Un proceso similar se ha seguido en el estudio del Nuevo Testamento La apertura dada por la enciclica *Divino Afflante Spiritu* ha motivado ciertamente un florecimiento en los estudios biblicos del Nuevo Testamento, y especialmente del Evangelio, pero al mismo tiempo reaccion de posiciones extremas El cardenal Bea, en las palabras de clausura que tuvo en la Semana Biblica Italiana, conmemorativa del XIX centenario de la venida de San Pablo a Roma, el 24 de septiembre de 1960 resumia asi la situacion

> De hecho se dan pareceres muy diversos Unos se lamentan de que diversos exegetas, en las clases y publicaciones, pasan la linea en aceptar teorias de autores no catolicos, por ejemplo, en materia de critica literaria, de historia de las formas en su aplicacion de un modo particular a los evangelios, sin tener cuenta en ello segun su parecer, ni de la tradicion, ni de los datos teologicos, ni de la inerrancia de la Sagrada Escritura Otros se oponen, a su vez, aludiendo a las repetidas exhortaciones de Pio XI y de la enciclica *Divino Afflante Spiritu*, de Pio XII a cultivar una ciencia biblica mas critica, a estudiar los generos literarios, a tener en cuenta las intenciones del hagiografo, en suma, a usar de todos los medios modernos para exponer con exactitud la palabra de Dios a los hombres y con-

[21] AAS 42 (1950) 576s, cf DENZ 2329 (3898), DocBib n 704, EB 618

[21*] AAS 42 (1950) 576, cf DENZ 2329 (3898), DocBib n 704, EB 618

tribuir a un creciente progreso de la sagrada doctrina en defensa y honor de la Iglesia Tanto unos como otros piden una palabra esclarecedora, tranquilizante, que muestre los extremos que hay que evitar y el camino verdadero a seguir» [22]

Ante esta doble tendencia, el cardenal Bea exhorta en su alocución, por una parte, a afrontar con ánimo los problemas según las indicaciones de la *Divino Afflante Spiritu* [23], y por otra parte pone sobre aviso de los serios peligros que hay necesidad de evitar, entre ellos una excesiva atención a la ciencia no católica

«Hace falta—dice—una grandisima prudencia y cautela en el uso de publicaciones de no catolicos, y extraordinaria en aceptar las conclusiones y teorias (y aun mas grande en proponerlas a los demas) Evitemos crear la impresion de que se puede aceptar todo o casi todo en materia de critica literaria de historia de las formas especialmente en su aplicacion a los evangelios» [24]

Su alocución la termina justificando sus palabras, al parecer, quiza un poco duras·

«Ellas son especialmente la triste expresion de una seria preocupacion—no solamente mia—causada por afirmaciones e ideas que afloran en diversas partes del mundo en la enseñanza, en conferencias y publicaciones, especialmente respecto al Nuevo Testamento, afirmaciones que a veces rayan casi con los limites de la herejia» [25]

Estas apreciaciones del cardenal Bea sobre ciertas actitudes en el estudio de los evangelios fueron respaldadas unos meses mas tarde por un *Monitum* del Santo Oficio, fechado el 20 de junio de 1961.

«Con el laudable entusiasmo suscitado en el estudio de las ciencias biblicas, se han propalado en varias regiones pareceres y opiniones que ponen en peligro la genuina y objetiva verdad historica de la Sagrada Escritura, no solo del Antiguo Testamento (como ya lo habia lamentado el Sumo Pontifice Pio XII en la carta enciclica *Humani generis*), sino tambien del Nuevo y aun de los dichos y hechos de Jesucristo Porque semejantes pareceres y opiniones crean ansiedades en los animos de los

[22] A BEA, *Parole di Chiusura del Card Agostino Bea alla Settimana Biblica Italiana* (Roma, Pont Istituto Biblico, 24 settembre 1960) CC 111 (1960, IV) 291

[23] A BEA, l c p 292s

[24] A BEA, l c p 294

[25] A BEA, l c p 295

pastores y fieles, los eminentísimos Padres, encargados de salvaguardar la doctrina de fe y costumbres, han juzgado se debe amonestar a todos los que se dedican a los Libros Sagrados, de escrito o de palabra, para que siempre traten con la debida prudencia y reverencia tan importante materia y tengan siempre ante los ojos la doctrina de los Santos Padres, el sentido de la Iglesia y el Magisterio para que no se perturben las conciencias de los fieles y no sufran menoscabo las verdades de la fe» [26].

Unos días más tarde, con fecha 26 de junio de 1961, la Sagrada Congregación del Santo Oficio ponía en el *Indice* de libros prohibidos una vida de Jesús [27].

3. *El problema de la historicidad de los evangelios en el concilio Vaticano II: Constitución dogmática «Dei Verbum»*

El problema de la historicidad de los evangelios se trata en la constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación. Este ha sido uno de los textos conciliares que ha tenido una gestación más laboriosa. El texto definitivo de la *Dei Verbum* hace el número quinto de una serie de esquemas que le han precedido, sucediéndose a través de toda la duración del Concilio. El primer esquema, titulado «De fontibus revelationis», empieza a discutirse en el aula conciliar, en la primera sesión, el 14 de noviembre de 1962. La promulgación definitiva se tiene en la última sesión del Concilio, el 18 de noviembre de 1965. En el período intermedio hay una reelaboración continua del texto hasta llegar a su formulación actual. El problema de la historicidad de los evangelios constituye uno de los puntos que fueron sometidos a una sucesiva y seria maduración.

a) Primer esquema

El esquema está redactado por una Comisión teológica presidida por el cardenal Ottaviani. Estaba dividido

[26] AAS 53 (1961) 507.

[27] AAS 53 (1961) 507s. El libro puesto en el *Indice*: J. STEINMANN, *La Vie de Jésus* (Ed. Club des Libraires de France, Paris 1959). Cf. Eccl. 21 (15 julio 1961) n.1044 p.29.

en cinco capítulos. En el c.4, «De Novo Testamento», en los n.20-21-22, se trataba del problema de la historicidad de los evangelios [28].

El esquema en su totalidad se presenta al aula conciliar el 14 de noviembre de 1962, en la 19 Congregación general. Mons. Salvatore Garofalo lee la relación del esquema en nombre del presidente de la Comisión teológica, cardenal Ottaviani. La crónica del día resume así la relación:

> «El cometido primario del Concilio es el de defender y promover la doctrina católica en su formulación más exacta. No se trata de renovar la doctrina, sino de incrementar su estudio y conocimiento... Una constitución dogmática elaborada por el concilio no es una encíclica, ni una homilía, ni una carta pastoral, sino un texto de doctrina inmutable, aunque susceptible de perfección en su presentación» [29].

En la discusión del esquema surgieron tres posiciones diversas: «la primera, favorable; la segunda, desfavorable al esquema, y la tercera proponiendo una reelaboración» [30]. La discusión del esquema se prolongó duránte cinco Congregaciones generales, de la 19 a la 23. Los Padres que proponían la sustitución del esquema por otro se basaban «en su carácter demasiado profesoral y escolástico; falta de espíritu pastoral; presenta en algunas afirmaciones una rigidez excesiva; contiene algunos puntos aún no suficientemente investigados por los estudios teológicos; corre el riesgo de hacer incomprensible la verdad a los hermanos separados; prescinde del problema de la salvación antes de la redención y de los no bautizados; alienta poco el trabajo científico teológico y exegético» [31]. La piedra de tropiezo mayor en el

[28] Cf. *Comentarios a la constitución «Dei Verbum» sobre la divina Revelación*. Edic. dirigida por L. ALONSO SCHOKEL (Madrid 1969) p.86ss. El texto del esquema I de la constitución dogmática se expondrá más adelante al compararlo con el texto del esquema II; cf. infra p.55.

[29] Cf. CC 113 (1962, IV) 588.

[30] Cf. CC 113 (1962, IV) 588.

[31] Cf. CC 113 (1962, IV) 589. Ya el primer día después de la presentación del esquema, se planteó abiertamente la oposición. El cardenal Liénart, obispo de Lille, decía sin rodeos: «Hoc schema mihi non placet». El cardenal Alfrink comenzaba diciendo: «Praesens doctrinale decretum mihi non placet», y terminaba: «Ideo enim peto ut

esquema la proporcionaba el problema de relación entre Escritura y Tradición, de alguna manera ya insinuado en el título mismo del esquema *De fontibus revelationis*.

En la Congregación general 23, el día 20 de noviembre, se pasó a la votación del esquema. Se comunica a la sala: «los Padres que voten *Placet* quieren interrumpir la discusión del esquema y pasar a otro; los que voten *Non placet* quieren proseguir en la discusión sucesiva de los cinco capítulos del esquema» [12]. Los resultados de la votación: De 2.209 votantes, 1.368 dijeron «Placet» (partidarios de la interrupción de la discusión); 822 votaron «Non placet»; 19 nulos. Como los partidarios de la interrupción de la discusión no llegaron a las dos terceras partes (se hubieran requerido 1.473 «Placet»), el esquema quedó aprobado sólo por los 822 votos. Y así se pasó a la discusión del esquema.

El día siguiente, 21 de noviembre, al comienzo de la Congregación general 24, el secretario general, Monseñor Felici, por mandato del cardenal secretario de Estado, «lee una comunicación refiriéndose a la votación de ayer, en la cual los resultados no habían conseguido la mayoría requerida por el reglamento. Teniendo en cuenta el hecho que los pareceres emitidos en las intervenciones de los días pasados dejaban entrever una discusión más bien laboriosa y prolongada del esquema sobre las *Fuentes de la Revelación,* ha parecido útil estudiarlo de nuevo por una comisión especial antes de proseguir el examen. Por deseo del Santo Padre, tal comisión estará compuesta por algunos cardenales y miem-

recognoscatur penitus». El cardenal Ritter, arzobispo de Saint-Louis (Canadá), declaraba «Reiciendum est». El patriarca de Antioquía, Máximos IV, denominaba el texto del esquema: «restreint, négatif et polémique», «je propose de rénoncer purement et simplement à ce schema». El cardenal Bea también fue categórico en su intervención: «Locuturus de schemate in genere non possum non laudare studium et diligentiam cum qua Commissio theologica illud praeparavit et composuit. Eo magis dolet me de eo, qua forma nunc prostat, dicere debere: 'Non placet'». Cf. Documentation Catholique 59 (1962) 1577-1594: *Comentarios a la constitución «Dei Verbum» sobre la divina Revelación* (Madrid 1969) p.4-11.

[12] Cf. CC 113 (1962, IV) 596.

bros tanto de la Comisión teológica como del Secretariado para la Unión de los Cristianos» [33]. Al frente de la nueva comisión mixta fueron nombrados, unos días después, como co-presidentes, los cardenales Ottaviani y Bea; como secretarios, el P. Tromp y Mons. Willebrands.

b) Segundo esquema

Durante la primera sesión del Concilio, y fuera del aula conciliar, se divulgaron entre los Padres algunos escritos que pudieran orientar en torno a algunos problemas bíblicos y exegéticos. El cardenal Bea, a petición de algunos obispos, escribió, en forma de manuscrito, un opúsculo sobre la «historia de las formas» y la historicidad de los evangelios [34].

El cardenal Alfrink escribe en francés e inglés, el 25 de noviembre de 1962, la dedicación de un número de la revista *Bíblica* en homenaje al cardenal Bea en sus sesenta años de vida en la Compañía de Jesús y cincuenta de sacerdocio, y al P. Vaccari en homenaje a sus setenta años de Compañía. La dedicación es una oportunidad para analizar las ventajas del «método historia de las formas», una vez purificado de sus concepciones erróneas preexistentes, para el estudio de los evangelios. El *Monitum* del Santo Oficio del 20 de junio de 1961—escribe el cardenal—, formulado en términos prudentes, no condena el método mismo; es simplemente un poner en guardia, con seriedad, contra conclusiones abusivas [35]. Respecto de la relación entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, añade:

[33] Cf. CC 113 (1962, IV) 597.

[34] El opúsculo, con algunos retoques, se publica después en forma de artículos en revistas: *La Storicità dei Vangeli Sinottici:* CC 115 (1964, II) 417-436; *Il Carattere Storico dei Vangeli Sinottici come Opere Ispirate:* CC 115 (1964, II) 526-545; *La historicidad de los Evangelios Sinópticos:* RevBib 25 (1963) 159-172; *El carácter de los Evangelios Sinópticos como obras inspiradas y Palabra de Dios:* RevBíb 26 (1964) 16-30; *La historicidad de los Evangelios Sinópticos:* RazFe 170 (1964) 9-28. En forma de libro se publica: *La historicidad de los Evangelios* (Madrid 1965).

[35] Bib 43 (1962) 260.

«En estas materias se requiere un agudo sentido de discernimiento. Es muy diferente el pretender que los evangelios presenten el 'Cristo de la fe' y no el Jesús de la historia, y el decir que en la descripción evangélica del Cristo histórico la fe ha desempeñado su papel; esto no pone en peligro, de ninguna manera, la inerrancia de la Escritura» [36].

Entre los opúsculos que corrieron entre los Padres, fuera del aula conciliar, no faltó tampoco el que presentara la «historia de las formas» «como la suma de todos los errores para el Nuevo Testamento, y en particular para los santos evangelios, en clara oposición con la doctrina católica». Es, pues, «oportuna, necesaria», una explícita condena o reprobación [37].

En este ambiente de ideas encontradas, Su Santidad el papa Juan XXIII encargó a la PCB, a fines de 1962, el estudio del «método historia de las formas» y su aplicación para la historicidad de los evangelios. Este estudio se concretará en la Instrucción de la PCB «sobre la verdad histórica de los evangelios», fechada el 21 de abril de 1964 y hecha pública el 14 de mayo de ese mismo año. La Instrucción tendrá un papel capital en la redacción de la constitución dogmática *Dei Verbum* a partir del tercer esquema.

Mientras se elaboraba la Instrucción de la PCB, se fue fraguando también el nuevo esquema encomendado a la comisión mixta. Con un nuevo título, «De divina revelatione», se envía el segundo esquema a los Padres conciliares, el 23 de abril de 1963. Por el cambio mismo del título del esquema, ya aparece la nueva orientación que toma. Ateniéndonos al problema de la historicidad de los evangelios, he aquí el texto contrastado de los dos primeros esquemas [37*]:

[36] Bib 43 (1962) 262ss.

[37] L. RANDELLINI, *Riflessioni marginali alla Istruzione della PCB del 21 aprile 1964:* RBiblt 13 (1965) 262s.

[37*] El n.19 del esquema I y el n.17 del esquema II, sobre los autores de los evangelios, serán comparados en el capítulo; cf. infra p.107. En los textos paralelos, las adiciones de un esquema respecto al anterior se expresarán con diferente tipo de letra; las omisiones de un esquema respecto al precedente se indicarán mediante un ( ).

ESQUEMA I

CAP. IV: SOBRE EL NT

20. [*Del valor histórico de los evangelios*]

La misma santa madre Iglesia, con firme y constantísima fe, ha creído y cree que los cuatro referidos evangelios sinceramente comunican lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, realmente hizo y enseñó para la salvación eterna de los hombres (cf. Act 1,1). Aunque los evangelios no convengan (ni es necesario que así sea) con todas las modalidades de composición histórica en uso entre los historiadores de nuestro tiempo, sin embargo, los dichos y hechos que en ellos se contienen, bajo la inspiración del Espíritu Santo, para esto precisamente se han escrito, para que, por el testimonio y tradición de aquellos «que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, conozcamos la verdad de las palabras en que hemos sido instruidos (Lc 1,2-4).

21. [*De la verdad de los hechos de Cristo en los evangelios.*]

Por lo cual, este sacrosanto Concilio Vaticano condena aquellos errores por los cuales se niega o se disminuye, de cualquier modo y causa, la genuina verdad histórica y objetiva de los hechos de la vida de nuestro Señor Jesucristo, según se narran en esos santos evangelios. Estos errores aún resultan más perniciosos si ponen en duda los hechos que constituyen objeto de fe: por ejemplo, los hechos de la infancia de Cristo, las señales y milagros del Redentor, su admirable resurrección de entre los muertos y su gloriosa ascensión al Padre.

22. [*De la verdad de las palabras de Cristo en los evangelios.*]

Igualmente, este sacrosanto concilio Vaticano condena aque-

ESQUEMA II

CAP. IV: SOBRE EL NT

18. [*Indole histórica de los evangelios.*]

La ( ) santa madre Iglesia *firme* y constantísimamente ha *mantenido y mantiene* que los cuatro referidos evangelios con *verdad* comunican lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres realmente hizo y enseñó para *su* salvación eterna (cf. Act 1,1). Aunque los evangelios *a veces tengan forma de proclamación* y no convengan ( ) con todas las modalidades de composición histórica que se usan *principalmente* en nuestro tiempo, sin embargo ( ) *nos comunicaron una historia verdadera y sincera*. Fueron escritos sacándolos ya de la tradición de «quienes desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra», *ya de la memoria y recuerdo de los cercanos y discípulos del Señor, con la intención* de que conozcamos la verdad de las palabras en que hemos sido instruidos (cf. Lc 1,2-4).

( )

errores en los cuales se afirma que las palabras de Cristo, tal y como los evangelios las atribuyen al Señor, al menos en cuanto al significado expresado por ellas, no son, la mayoría de las veces, de Cristo, sino que más bien nos dan la mente del evangelista o, lo que es más grave, de la primitiva comunidad cristiana.

19. [*La exégesis católica.*] Sin embargo, es misión de los exegetas que en la Iglesia y para utilidad de la Iglesia se dedican a la investigación de las palabras divinas, guardadas las normas de una hermenéutica racional y católica, contribuir, bajo la guía del magisterio de la Iglesia, para que los pasajes del Evangelio que aún esperan una explicación cierta y definida se comprendan bien, de tal modo que, con la preparación del estudio, el juicio de la Iglesia llegue a madurar.

De la comparación de los dos textos se pueden apreciar las modificaciones que, de un modo más notable, pueden cambiar la orientación del esquema segundo respecto al primero:

1) Cambios en la formulación

El esquema primero (n.20) habla de la Iglesia que «*con firme y constantísima fe ha creído y cree* que los cuatro referidos evangelios sinceramente comunican lo que Jesús... realmente hizo y enseñó...» El segundo esquema (n.18) cambia la formulación «ha creído y cree» *(credidit et credit)* por otros dos verbos: «ha mantenido y mantiene» *(tenuit ac tenet)*; y la expresión «con fe firme y constantísima» *(firma et constantissima fide)* la convierte en dos adverbios: «firme y constantísimamente» *(firmiter et constantissime)*. La explicación de este cambio la dará más adelante la Comisión doctrinal al responder en el esquema IV a las observaciones de algunos Padres [38].

[38] Cf. infra p.66.

Junto con el cambio de esos dos adverbios se introduce en el segundo esquema (n.18) la sustitución del adverbio del primer esquema (n.20) «*sinceramente* comunican» (*sincere* tradere) por el de «*con verdad* comunican» (*vere* tradere). El matiz de cada uno de los adverbios se explicita en respuestas a las observaciones del esquema IV, con motivo del discutido problema de la historicidad, respecto a los dos adjetivos correlativos: *sincera*, respondiendo a un elemento subjetivo; y *vera*, respondiendo a un elemento objetivo [39].

2) ADICIONES

En el esquema segundo (n.18) se habla por primera vez de que, «aunque los evangelios a veces tengan *forma de proclamación* ('formam praeconii')..., *nos comunicaron una historia verdadera y sincera*» («veram et sinceram historiam nobis tradiderunt») [40]. Esta *forma de proclamación* no está reñida con una historia a la que se aplica por primera vez la conjunción de los dos adjetivos: *verdadera* y *sincera* [41].

El esquema II, como el I, señala la intención de la composición de los evangelios: para que «conozcamos la verdad de las palabras en que hemos sido instruidos» (Lc 1,2-4). Esta verdad expuesta la conocemos por la tradición de aquellos que «desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra» (en esto coincide el esquema II [n.18] con el esquema I [n.20]) y por «la memoria y recuerdo de los cercanos y discípulos del Señor» (*ex memoria et recordatione propinquorum et discipulorum Domini*). La mención de esta última fuente de conocimiento es adición especial del esquema II (n.18).

Una adición particular del esquema II (n.19) es la exposición del cometido propio de la exégesis católica:

[39] Cf. infra p.67.

[40] Esta «forma de proclamación» se explanará más en la Instrucción de la PCB, introducida después en el esquema III; cf. infra p.59.61-64.

[41] Sobre la problemática de estos dos adjetivos, cf. infra p.67-68.

colaborar, guardando las normas de una hermenéutica racional y católica bajo la dirección del magisterio, en el estudio de lugares del Evangelio que aún no tienen una exposición cierta y definida para que se entiendan bien. De esta manera se preparará el juicio maduro de la Iglesia.

3) Omisiones

Los n.21 y 22 del esquema I se suprimen en el esquema II. En esos números «se condenan» algunos errores en torno a la verdad de los hechos (n.21) y palabras de Cristo (n.22) en los evangelios. Al suprimir esta condena, el esquema II toma abiertamente una orientación positiva en el estudio de los evangelios, aunque, a juzgar por las observaciones enviadas por los Padres a este esquema aún aparezca su aspecto apologético (por ejemplo, en el n.17) [41*].

c) Tercer esquema

El esquema II no se discutió en el aula conciliar. Los Padres fueron enviando sus observaciones al esquema durante la segunda mitad del año 1963 y primera del año 1964. El número de enmiendas propuestas a todo el esquema fueron 2.481. A partir de ellas y de la Instrucción de la PCB sobre la verdad histórica de los evangelios, hecha pública el 14 de mayo de 1964, se elaboró el tercer esquema. El 7 de julio se envió el tercer esquema a los Padres para presentarlo después a discusión durante la tercera sesión del Concilio en ese mismo año de 1964. Estos son los textos comparados de los esquemas II y III en el punto concreto de la historicidad de los evangelios:

[41*] Cf. infra p.107ss.

ESQUEMA II

CAP. IV: SOBRE EL NT

18. [*Indole histórica de los evangelios.*]

La santa madre Iglesia firme y constantísimamente ha mantenido y mantiene que los cuatro referidos evangelios con verdad comunican lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, realmente hizo y enseñó para la salvación eterna de los hombres (cf. Act 1,1).

Aunque los evangelios a veces tengan forma de proclamación y no convengan con todas las modalidades de composición histórica que se usan principalmente en nuestro tiempo, sin embargo, nos comunicaron una historia verdadera y sincera. Fueron escritos sacándolos ya de la tradición de quienes «desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra», ya que la memoria y recuerdo de los cercanos y discípulos del Señor, con la intención de que conozcamos la verdad de las palabras en que hemos sido instruidos cf. Lc 1,2-4).

19. [*La exégesis católica.*]

ESQUEMA III

CAP. V: SOBRE EL NT

19. [*Indole histórica de los evangelios.*]

La santa madre Iglesia firme y constantísimamente ha mantenido y mantiene que los cuatro referidos evangelios con verdad comunican lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, realmente hizo y enseñó para la salvación eterna de los hombres (cf. Act 1,1). *Los apóstoles, después de la muerte del Señor, ciertamente predicaron a sus oyentes lo que él había dicho y hecho, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo e ilustrados por la luz del Espíritu de verdad. Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras o... atendiendo a la condición de sus iglesias*, reteniendo la forma de proclamación ( ), de manera que siempre nos comunicaban *no cosas fingidas, provenientes de la potencia creadora de la primera comunidad, sino la verdad sincera acerca de Jesús. Escribieron*, pues, sacándolo ya de su memoria y recuerdo, *ya del testimonio* de quienes «desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra» ( ), con la intención de que conozcamos la «verdad» de las palabras en las que hemos sido instruidos (cf. Lc 1,2-4).

( )

Los cambios realizados en el esquema III en relación al esquema II se deben a las observaciones enviadas por los Padres y a la incorporación en el esquema de la Instrucción de la PCB sobre la verdad histórica de los evangelios.

1) OBSERVACIONES DE LOS PADRES CONCILIARES

a) *El número del capítulo* en que se trata el tema sobre el Nuevo Testamento y evangelios cambia. En el esquema II es el capítulo cuarto, y en el esquema III es el capítulo quinto. Lo que antes, en el esquema II, era mero proemio, a partir del esquema III toma el relieve de un capítulo, el primero, con el título «De ipsa revelatione», atrasando así la numeración de los capítulos.

b) *El título del capítulo cuarto*, «De Novo Testamento», en el esquema II, disgustó a bastantes Padres, porque, titulándose de un modo genérico con alusión a todo el Nuevo Testamento, el texto se ceñía después casi exclusivamente a los evangelios y bajo un aspecto apologético. En el esquema III se conservó el título general «De Novo Testamento», pero añadiendo en el texto un número nuevo, el n.17: «Novi Testamenti excellentia», presentando toda la materia del Nuevo Testamento bajo un aspecto doctrinal e histórico.

c) Además, *en el n.18* del esquema III se suprime lo que se decía en el n.17 del esquema anterior acerca de las dudas que hoy se propalan sobre la fe histórica de los evangelios y su autoridad divina. La alusión a estas dudas pareció inútil a muchos Padres, sobre todo por seguir a continuación lo que puede constituir la fe católica en esta materia.

d) *En el n.19* del esquema III se introducen también algunas modificaciones observadas por los Padres. Al final del número no sólo se cita como fuente de los dichos y hechos de la vida de Jesús la memoria y recuerdo de los autores, sino también lo que recibieron por el testimonio de aquellos que desde el principio vieron y fueron ministros de la palabra. Así, todo lo que nos transmiten aparece teniendo como un doble origen. La última palabra del n.19 se pone entre comillas, «veritatem», para mantener el valor de la palabra griega que se cita (Lc 1,4). Finalmente, en este n.19 se suprime la norma exegética que se exponía en el n.19 del esquema anterior, por ser una norma valedera no sólo para la

exégesis del Evangelio, sino para toda la Sagrada Escritura. Este párrafo se quitó de este n.19 del esquema III y se trasladó en síntesis, al final del n.12, en el capítulo tercero, que trata sobre la inspiración e interpretación de la Sagrada Escritura.

2) Influjo de la Instruccion de la PCB

El estudio sobre la historicidad de los evangelios, encomendado por Juan XXIII a la PCB a fines de 1962, no se terminó hasta el 21 de abril de 1964, bajo el pontificado de Pablo VI [42]. Su título: «Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios», con las palabras iniciales *Sancta Mater Ecclesia* [43].

La Instrucción se abre con una especie de *prólogo*, animado del espíritu alentador y positivo de caridad de la encíclica de Pío XII *Divino Afflante Spiritu*. En un *primer número* expone cuál ha de ser el trabajo del exegeta católico y sus medios de exégesis. Bajo la guía del ma-

[42] El texto italiano y latino de la Instrucción aparece por primera vez en *L'Osservatore Romano* del 14 de mayo de 1964. Texto oficial: AAS 56 (1964) 712-718. La traducción española que se citará en adelante es la de Eccl 24 (30 mayo 1964) n.1194 p.9-12 (735-738). Sobre esta Instrucción aparecieron inmediatamente innumerables artículos. He aquí algunos de ellos: S. Cipriani, *Presuppositi dottrinali espliciti e impliciti della «Instructio» della Pontificia Commissione Biblica sui Vangeli:* DThom 68 (1965) 242-254; P. Fannon, *Encounter and Theology in New Testament:* CleR 50 (1965) 91-102; J. A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Instruction on the Historical Truth of the Gospels:* TS 25 (1964) 386-408; A. de la Fuente, *Documento alentador para los estudios de la Biblia:* Eccl 24 (1964) 1103-1106; W. Harrington, *The Instruction on the Historical Truth of the Gospels:* IrERec 103 (1965) 73-85; N. Lohfink, *Die Evangelien und die Geschichte. Zur Instruktion der Päpslichen Bibelkommission von 21 April 1964:* StiZt 174 (1964) 365-374; J. Losada, *La verdad histórica de los evangelios:* SalTer 52 (1964) 673-683; J. A. O'Flynn, *Instruction of the Biblical Commission:* IrTQ 31 (1964) 240-246; J. Radermakers, *Instruction du 21 April 1964 sur la Vérité hist. des Évang. Commentaire:* NRT 86 (1964) 640-643; L. Randellini, *Riflessioni marginali alla Istruzione della PCB del 21 Aprile 1964:* RBiblt 13 (1965) 255-287; R. Rouquette, *L'Instruction de la Commission Biblique:* Ét 97 (1964) 105.110.

[43] La importancia del documento exige de alguna manera se inserte aquí íntegramente. El texto se pondrá al final de este capítulo: cf. infra p.90-97.

gisterio y apoyado en los resultados conseguidos por los exegetas que le han precedido, especialmente Santos Padres y Doctores de la Iglesia, ha de proseguir el trabajo de clarificación del texto sagrado siguiendo las normas de la hermenéutica racional y católica, aprovechando los nuevos medios de exégesis ofrecidos por el método histórico: atención a las fuentes, crítica del texto, crítica literaria y conocimiento de lenguas. El estudio de la forma de expresión y género literario no puede ser descuidado ni causar grave perjuicio a la exégesis católica. Junto con estos medios de exégesis, comunes para el estudio del Antiguo y Nuevo Testamentos, le será lícito al exegeta católico usar, donde convenga, los elementos positivos del «método HF», para un mayor conocimiento de los evangelios. Con todo, en el uso de este método procederá con cautela por los principios filosóficos y teológicos inadmisibles que vician a veces el método y sus consecuencias. Entre los prejuicios de algunos autores del «método HF» enumera la negación «a priori» del valor e índole histórica de los documentos de la Revelación y la exageración del influjo de la comunidad primitiva cristiana exaltando su poder creativo, con merma de la autoridad de los apóstoles como testigos de Cristo. A este último principio, inadmisible, del «método HF» alude el n.19 del esquema III, que estudiamos, cuando dice que los autores de los evangelios los escribieron reteniendo la forma de proclamación, pero comunicándonos cosas verdaderas y no fingidas, elaboradas «por el poder creador de la primitiva comunidad».

En el *segundo número* de la Instrucción se exponen con detención y claridad los tres momentos que atravesaron la vida y doctrina de Cristo antes de llegar hasta nosotros. El primero, Jesús rodeado de los discípulos, testigos de las obras y palabras. El segundo, los apóstoles, que, enseñados ya por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la iluminación del Espíritu, exponen la vida de Cristo y repiten sus palabras en acomodación a las exigencias de los oyentes. El tercero, los autores sagra-

dos, que pusieron por escrito los evangelios con una labor de selección, de síntesis, de adaptación a las situaciones de las iglesias. Todo este material fue recogido y redactado no con el único fin de conservar su recuerdo, sino como material de predicación para ofrecer a la Iglesia la base de la fe y las costumbres. Estos tres estadios, ampliamente expuestos en la Instrucción de la PCB, son los que recoge en síntesis el n.19 del esquema III. El primer paso ya se insinuaba en el n.18 del esquema II: «Los evangelios comunican lo que Jesús... realmente hizo y enseñó». El segundo paso de la Instrucción lo sintetiza el n.19 del esquema III: «Los apóstoles, después de la muerte del Señor, ciertamente predicaron a sus oyentes lo que él había dicho y hecho, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo e ilustrados por la luz del Espíritu de verdad». El tercer estadio, es decir, la redacción de los autores, lo formula así el esquema III: «Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, atendiendo [44] en otras a la condición de sus iglesias, reteniendo la forma de proclamación...»

En la Instrucción continúan aún dos números más, el tercero y cuarto, en los que se exponen normas para el uso de la Sagrada Escritura en la formación de los sacerdotes y predicación a los fieles.

El esquema III, elaborado con las observaciones de los Padres y elementos de la Instrucción de la PCB, se discutió en el aula conciliar, en las Congregaciones generales 91-95, del 30 de septiembre al 6 de octubre de 1964. En la relación que se hacía de este esquema III al ser presentado para la discusión en el aula, resumía así el relator Mons. Johannes van Dodewaard lo referente al capítulo quinto:

[44] La traducción no puede ser exacta, porque en este esquema III, como después se dirá en la relación del esquema IV, se omitió por olvido la palabra «explanantes» de la Instrucción; cf. infra p.65.

«El titulo de este capitulo, que desagradaba a muchos Padres por hablar el texto casi exclusivamente de los evangelios, ha permanecido el mismo por haberse añadido un numero nuevo, el n 17, en el que se presenta de un modo general toda la materia del Nuevo Testamento y se resume la doctrina de todos los escritos del Nuevo Testamento Despues, en el n 18 y 19, se trata en particular de los evangelios, y en el n 20 de los demas escritos del Nuevo Testamento De gran importancia es lo que se dice en el n 19 acerca de la indole historica de los evangelios El texto nuevo, preparado por una subcomision durante el mes de abril de 1964, esta ahora en armonia con la Instruccion *Sancta Mater Ecclesia* de la Comision de estudios biblicos del 14 de mayo de 1964» [45]

d) Cuarto esquema

Con las observaciones hechas de nuevo al esquema III se elabora el esquema IV, que es entregado a los Padres el 20 de noviembre, durante la misma sesión tercera del Concilio Las variantes del esquema IV sobre el III en el punto concreto de la historicidad de los evangelios son mas bien escasas, reduciéndose a una omisión y a algunas mejoras estilísticas

ESQUEMA III

19 [*Indole historica de los evangelios*]

La santa madre Iglesia firme y constantisimamente ha mantenido y mantiene que los cuatro referidos evangelios con verdad comunican lo que Jesus Hijo de Dios viviendo entre los hombres, realmente hizo y enseño para la salvacion eterna de los hombres (cf Act 1,1) Los apostoles, despues de la muerte del Senor, predicaron a sus oyentes lo que el habia dicho y hecho con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo e ilustrados por la luz del Espiritu de verdad Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo algunas

ESQUEMA IV

19 [*Indole historica de los evangelios*]

La santa madre Iglesia firme y constantisimamente ha mante nido y mantiene que los cuatro referidos evangelios con verdad comunican lo que Jesus, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres realmente hizo y enseño para la salvacion eterna de los hombres (cf Act 1,1) Los apostoles, despues de la muerte del Señor, predicaron a sus oyentes lo que el habia dicho y hecho, con aque lla crecida inteligencia de que ellos gozaban, instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo e ilustrados por la luz del Espiritu de verdad Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo algunas

[45] *Relatio super capita III VI Schematis Constitutionis «De Divina Revelatione* , por I Van Dodewaard Episcopus Harlemensis

cosas de las muchas que ya se transmitian de palabra o por escrito, sintetizando otras, o atendiendo a la condicion de sus iglesias, reteniendo la forma de proclamacion de manera que siempre nos comunicaban no cosas fingidas, provenientes de la potencia creadora de la primera comunidad, sino la verdad sincera acerca de Jesus	cosas de las muchas que ya se transmitian de palabra o por escrito, sintetizando otras, o *explicandolas* atendiendo a la condicion de *las* iglesias, reteniendo la forma de proclamacion, de manera que siempre nos comunicaban ( ) la verdad sincera acerca de Jesus
Escribieron, pues, sacandolo ya de su memoria y recuerdo, ya del testimonio de quienes «desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra», con la intencion de que conozcamos la «verdad» de las palabras en que hemos sido instruidos (cf Lc 1,2-4)	Escribieron, pues, sacandolo ya de su memoria y recuerdo, ya del testimonio de quienes «desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra», con la intencion de que conozcamos la «verdad» de las palabras en que hemos sido instruidos (cf Lc 1,2-4)

Prescindiendo de las variantes que se introdujeron para un mayor perfeccionamiento en el estilo del n 19 del esquema IV, las variantes restantes se reducen a introducir una palabra de la Instrucción de la PCB que se había suprimido involuntariamente en el esquema anterior, «explicando» *(explanantes)*, y a la omisión consciente de la frase «no cosas fingidas, provenientes de la potencia creadora de la primera comunidad, sino» *(ut non ficta, ex creatrici potentia primaevae communitatis promanantia)* Se creyó suprimir esta frase, en la que se alude a uno de los principios inadmisibles del «método HF». el poder creador de la comunidad La razón que se da para su supresión es obvia· semejante alusión concede demasiado honor a una opinión que ya está superada [46] En cuanto a la expresión «nos comunicaban *no cosas fingidas*« *(non ficta)* podría crear confusión y además añade poco a la fórmula positiva que sigue a continuación, «nos comunicaban . *la verdad sincera* acerca de Jesús» *(«vera et sincera* de Iesu nobis communicarent») A algunas observaciones de los Padres que se lamentan por la

[46] Esta es la unica observacion que el relator Mons Johannes Dodewaard hace en la relacion de presentacion del n 19 en el esquema IV

ausencia de las palabras «historia» e «historice» aplicadas a los evangelios se hace notar explícitamente que se han evitado conscientemente por la ambigüedad de estos términos entre autores modernos.

Este esquema IV se presentó a la votación de los Padres en la quinta y última sesión del Concilio en las Congregaciones generales 131 a la 133, los días 20-22 de septiembre de 1965. El capítulo quinto se votó el 22 de septiembre. En la votación del n.19 hubo 2.233 votantes; de éstos, 2.162 dijeron «Placet», 61 «Non placet» y 10 votos nulos. En la votación del capítulo quinto íntegro, de 2.170 votantes, 1.850 dijeron «Placet» y 313 «Placet iuxta modum». El n.19 fue el que tuvo más modos de enmienda propuestos por los Padres. Algunos de los modos propuestos y las respuestas dadas por la Comisión doctrinal, bien admitiendo o rechazando los modos, pueden aclarar grandemente el sentido pretendido en el n.19.

1) Así algunos Padres, en la *primera frase*: «La santa madre Iglesia firme y constantísimamente ha mantenido y mantiene que los cuatro referidos evangelios con verdad comunican lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, realmente hizo y enseñó para la salvación eterna», sugerían las modificaciones siguientes:

a) Sustituir «ha mantenido y mantiene» *(tenuit ac tenet)* por «ha creído y cree» *(credidit et credit)*, por tratarse de algo que la Iglesia siempre ha creído con acto de fe. La respuesta de la Comisión doctrinal a esta propuesta es esclarecedora: La Comisión escribió «tenuit ac tenet» porque así se expresa mejor que a la historicidad se llega no sólo por fe, sino por fe y por razón [46*].

[46*] «Plures Patres... loco 'tenuit ac tenet', volunt *credidit ac credit*; quia agitur de veritate quae actu fidei in Ecclesia semper credita est». A este modo sugerido por los Padres responde la Comisión: «Commissio scripsit *tenuit ac tenet*, quia sic melius exprimitur hanc historicitatem teneri fide *et ratione*, et non tantum fide». Cf. *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum. Schema Constitutionis Dogmaticae «De Divina Revelatione». Modi a Patribus Conciliaribus propositi, a Commissione doctrinali examinati* (Typis Polyglottis Vaticanis 1965) p.52. (En adelante se citará como *Modi*.)

b) Trece Padres pedían la sustitución del adverbio «con verdad» *(vere)* por «con fidelidad» *(fideliter)*, por concordancia con otra expresión del texto. A esta sugerencia accedió sin dificultad la Comisión.

c) El modo que más polémica suscitó fue el referente a la adición del término «histórico» o «historia» aplicado a los evangelios. Esta adición la pedían 174 Padres en la primera frase del n.19, poniendo que los evangelios «comunican todos los hechos y dichos que en ellos se contienen según una verdad y fe histórica» *(iuxta veritatem fidemque historicam tradere omnia facta et dicta quae in ipsis continentur)*. Según estos Padres, había que introducir necesariamente el término «histórico» *(historicum)*, frecuentemente usado por el magisterio, para refrenar la audacia exegética. A esta propuesta respondió la Comisión: «Es cierto que el término 'histórico' ha sido con frecuencia usado por documentos anteriores del magisterio, por ejemplo, EB 560. Sin embargo, hoy el término 'historia' es usado por muchos con un sentido mucho más amplio, por ejemplo, aun para cosas 'supramundanas' que se perciben por fe». La palabra «historia» se puede traducir por «Geschichte» o por «Historie» [47].

2) Otros Padres, para poner más a salvo la historicidad de los evangelios, sugieren se introduzcan los términos «historia» o «histórico», ya casi al *final del n.19*. Así 158 Padres proponen completar la expresión «nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús» *(vera et sincera de Iesu nobis communicarent)* por esta otra: «nos comunicaban la verdad sincera *acerca de la historia* de Jesús» («vera et sincera *de historia* Iesu nobis communicarent») o «nos comunicaban una narración verdadera-

[47] Este es el texto de la respuesta de la Comisión: «De usu vocis *historicum*, certum est quod saepius ab anterioribus Magisterii documentis adhibita est. v.gr., EB 560. Hodie tamen vox *historia* a pluribus sensu multo latiore adhibetur, v.gr., etiam pro rebus 'supramundanis', quae 'fide' apprehenduntur. Vox *historia* vel per *Geschichte*, vel per *Historie* verti posset» (cf. *Modi* p.52). Por esta razón, expresada en la respuesta de la Comisión, se tomó la decisión que a continuación exponemos, cf. nt.52.

mente histórica» *(vere historicam narrationem)*. Un número de 85 Padres pedía la adición de la siguiente expresión: «de tal modo que siempre comunicaban la verdad objetiva en cuanto a la historicidad de los hechos» *(ita tamen ut quoad factorum historicitatem, obiectivam veritatem semper communicarent)*. La razón que daban es no ser suficiente decir «la verdad sincera» *(vera et sincera)*, pues la «verdad» *(veritas)*, según otra expresión del esquema (n.12) es «aquello que el autor quiere afirmar» *(veritas enim seu id quod sacer auctor scripto asserere voluit)*, lo cual puede ser no real. Por otra parte, la «sinceridad» o ausencia de engaño se puede dar también en una narración fantástica. Así, según estos Padres, por la sola expresión «la verdad sincera» *(vera et sincera)* no queda suficientemente garantizada la historicidad de los evangelios. Era, pues, necesaria una adición aclaratoria [47*].

La respuesta de la Comisión de nuevo repite por qué el término «histórico» no consigue la finalidad que pretendían. En cuanto al término «vera», lo explica diciendo que se emplea en aquellas cosas cuya afirmación concuerda con la realidad; la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento. Para evitar la confusión que pueda surgir de la expresión formulada en otra ocasión: «veritas enim seu id quod sacer auctor scripto asserere voluit» (n.12), se suprime esta expresión [48]. En cuanto al término «sincera», explica la Comisión que completa al término «vera» como un elemento subjetivo completa a un elemento objetivo [48*].

Esta actitud de la Comisión, junto con las razones que la motivaban, llega a conocimiento de Su Santidad Pablo VI. El Santo Padre, que ya pensaba en la conve-

[47*] Cf. *Modi* p.53.

[48] En el n.12 de este mismo esquema IV se decía: «Veritas enim seu id quod sacer auctor scripto asserere voluit, non recte intelligitur nisi rite attendatur ad suetos illos nativos sentiendi... modos...». En el esquema V y definitivo se suprimió esa locución, que podía dar lugar a confusión, y se sustituyó por «ad recte enim intelligendum id quod auctor scripto asserere voluerit, rite attendendum est tum ad suetos illos nativos sentiendi... modos...».

[48*] Cf. *Modi* p.54.

niencia de una revisión de la formulación sobre la historicidad de los evangelios, el 17 de octubre hace preparar una carta en la que se expone que la verdad histórica de los evangelios fuese explícitamente defendida sustituyendo la expresión «vera et sincera» por esta otra: «vera seu historica fide digna». «Parece—se decía en la carta—que la primera no garantiza la historicidad real de los evangelios; y sobre este punto, como es obvio, el Santo Padre no podría aprobar una fórmula que diese pie a duda sobre la historicidad de estos santísimos libros» [49].

El 19 de octubre la Comisión se reúne, y el cardenal Bea, subrayando la inconveniencia de la fórmula «vera et sincera», sostiene la propuesta por el Pontífice. En esa reunión se hace notar que la nueva fórmula propuesta no elimina la dificultad, ya que muchos protestantes, especialmente Bultmann y sus secuaces, hablan de la «fides historica» identificándola con el acto del creyente, que proyecta su experiencia existencial sobre una narración ficticia de la cual el exegeta ha de eliminar todo elemento mítico. Por esto se proponía que al comienzo del n.19 se expresase con fórmula no equívoca lo que se pretendía salvar. Esta solución, que recogía la sustancia y la finalidad de la enmienda propuesta por el Pontífice, fue aprobada por 26 votos favorables de los miembros de la Comisión y dos contrarios. Así permaneció en el texto la fórmula «vera et sincera» y pasó al texto definitivo, al comienzo del n.19, la fórmula que expresa la actitud de la Iglesia ante los evangelios en estos términos: *cuya historicidad afirma sin vacilar* («quorum historicitatem incunctanter affirmat») [50]. Por esto la Comisión, en la respuesta que da a los modos que proponían la introducción del término «histórico», además de exponer la doble interpretación de la palabra «historia» por «Geschichte» o por «Historie» [51], añade: «por lo cual pa-

[49] G. CAPRILE, *Tre emendamenti allo Schema sulla Rivelazione* (Apunti per la Storia del testo): CC 117 (1966, I) 228s.

[50] G. CAPRILE, a.c. p.229.

[51] Cf. supra p.67.

reció que era preferible afirmar la realidad de los hechos o de los sucesos de un modo concreto, añadiendo [al comienzo] la palabra *historicidad*, que no se expone a ambigüedad: «La santa madre Iglesia firme y constantísimamente ha mantenido y mantiene que los cuatro referidos evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, con fidelidad comunican...» [52]

3) Finalmente se verifica algún cambio más en el n.19 del esquema IV a petición de algunos Padres que proponen una adición sobre la resurrección de Cristo no ya como un misterio, sino como un hecho histórico que dejó vestigios humanos, como el sepulcro vacío, apariciones, etc. La Comisión respondió que a esta observación se había satisfecho en la adición de las palabras del libro de los Hechos «hasta el día en que fue elevado» *(usque in diem qua assumptus est)* (cf. Act 1,1-2) y la alusión expresa después a la *ascensión* del Señor, en sustitución de la *muerte*: «los apóstoles después de la ascensión del Señor» *(Apostoli quidem post ascensionem Domini...)*.

Una exposición conjunta del n.19 en los esquemas IV y V, texto definitivo, mostrará, en síntesis, las variantes finales introducidas en el texto actual de la constitución dogmática *Dei Verbum* en el punto concreto de la historicidad de los evangelios:

ESQUEMA IV	ESQUEMA V
19 [*Indole historica de los evangelios*] La santa madre Iglesia firme y constantisimamente ha mantenido y mantiene que los cuatro referidos evangelios con verdad comunican lo que Jesus, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres,	19 [*Indole histórica de los evangelios*] La santa madre Iglesia firme y constantisimamente ha mantenido y mantiene que los cuatro referidos evangelios, *cuya historicidad afirma sin vacilar, con fidelidad* comunican lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hom-

[52] He aquí el texto de la respuesta. «Quapropter praeferendum visum est *realitatem factorum seu eventuum modo concreto affirmare*, addendo . vocem *historicitatis*, quae ambiguitati non exponitur. 'Sancta Mater Ecclesia firmiter et constantissime tenuit ac tenet quattuor recensita Evangelia, *quorum historicitatem incunctanter affirmat, fideliter tradere*...'» (cf. *Modi* p.52)

realmente hizo y enseño para la salvacion eterna de los hombres (cf Act 1,1) Los apostoles, despues de la muerte del Señor, predicaron a sus oyentes lo que él habia dicho y hecho, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo e ilustrados por la luz del Espiritu de verdad Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitian de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicandolas atendiendo a la condicion de las Iglesias, reteniendo la forma de proclamacion, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesus Escribieron, pues, sacandolo ya de su memoria y recuerdo, ya del testimonio de quienes «desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra», con la intencion de que conozcamos la «verdad» de las palabras en que hemos sido instruidos (cf Lc 1,2-4)

bres, realmente hizo y enseño para la salvación eterna de los hombres *hasta el día en que fue elevado* (cf Act 1,1-2) Los apóstoles, después de la *ascension* del Señor, predicaron a sus oyentes lo que él habia dicho y hecho, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo e ilustrados por la luz del Espiritu de verdad. Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitian de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicandolas atendiendo a la condicion de las iglesias, reteniendo la forma de proclamacion, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesus Escribieron, pues, sacandolo ya de su memoria y recuerdo, ya del testimonio de quienes «desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra», con la intencion de que conozcamos la «verdad» de las palabras en que hemos sido instruidos (cf Lc 1,2-4)

e) Texto definitivo: Constitución dogmática «Dei Verbum»

El 25 de octubre se distribuye entre los Padres el fascículo de 78 páginas donde se recogen los modos propuestos al esquema IV y las respuestas dadas por la Comisión. El 29 de octubre, en la Congregación general 155 se procedió a la votación sobre el examen que la Comisión doctrinal había hecho de los modos propuestos y sobre las correcciones que se habían introducido en el texto. La votación se hizo capítulo por capítulo. En la votación del capítulo quinto, donde se trataba de la historicidad de los evangelios, entre un número total de 2.139 votantes, se obtuvieron 2.115 «Placet», 19 «Non placet» y 5 nulos. La votación del esquema en su con-

junto obtuvo 2.081 «Placet» y sólo 27 «Non placet», con 7 nulos en un total de 2.115 votantes. Una vez aprobado el texto por la Congregación general, sólo faltaba su presentación al Papa, la aprobación solemne en sesión pública junto con la promulgación de la Constitución.

Antes de esta sesión pública, el día 15 de noviembre, el secretario general notifica a la asamblea conciliar la calificación teológica de la Constitución.

> «Se ha preguntado cuál debe ser la *calificación teológica* de la doctrina que en el esquema de la constitución dogmática *sobre la divina Revelación* se expone y se somete a votación. A esta pregunta, la Comisión de la doctrina de la fe y moral ha dado respuesta en su *Declaración* del 6 de marzo de 1964: 'Teniendo en cuenta la práctica conciliar y el fin pastoral del presente Concilio, este santo Sínodo precisa que en la Iglesia solamente han de mantenerse como materias de fe o costumbres aquellas cosas que él declare manifiestamente como tales. Todo lo demás que el santo Sínodo propone, por ser doctrina del magisterio supremo de la Iglesia, debe ser recibido y aceptado por todos y cada uno de los fieles de acuerdo con la mente del santo Sínodo, la cual se conoce, bien por el tema tratado, bien por el tenor de la expresión verbal, conforme a las reglas de la interpretación teológica'» [53]

[53] Algunos comentarios sobre la constitución dogmática *Dei Verbum*. L. ALONSO-SCHÖKEL, A. ANTÓN, A. M.ª ARTOLA, J. F. ASHTON, R. BOADA, J. CARDENAS, J. COLOMER, Mons. F. GARCÍA MARTÍNEZ, P. HEILMANN, R. JACOB, P. LENGSFELD, J. MOUROUX, F. PASTOR, J. P. RICHARD, G. RUIZ, J. R. SCHEIFLER, C. SOLTERO, J. A. UBIETA, *Comentarios a la constitución «Dei Verbum» sobre la divina revelación* (Madrid 1969); U. BETTI, G. CASTELLINO, E. GALBIATI, A. M. JAVIERRE, C. M. MARTINI, A. PENNA, *La Costituzione Dogmatica sulla divina Rivelazione* (Torino-Leumann 1966); U. BETTI, E. FLORIT, A. GRILLMEIER, A. KERRIGAN, R. LATOURELLE, L. RANDELLINI, O. SEMMELROTH, *Commento alla Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione* (Milano 1966); H. FRIES, H. OTT, E. STAKEMEIER, O. CULLMANN, W. SCHMITHALS, M. ZERWICK, J. K. S. REID, J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ, *Offenbarung:* Die Autorität der Freiheit, Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Herausgegeben von J. Chr. Hampe (3 vols.) (München 1967) vol.1 c.2 p.107-239; J. RATZINGER, A. GRILLMEIER, B. RIGAUX, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare t.2 (Freiburg 1967) p.497-583; B. D. DUPUY, J. P. TORRELL, J. FEINER, H. DE LUBAC, C. MOELLER, P. GRELOT, L. ALONSO-SCHÖKEL, X. LÉON-DUFOUR, A. GRILLMEIER, R. SCHUTZ-M. THURIAN, J. L. LEUBA, E. SCHLINK, K. BARTH, A. SCRIMA, A. KNIAZEFF, *La Révélation Divine*. Constitution dogmatique *Dei Verbum* (Paris 1968); M. NICOLAU, *Escritura y Revelación según el Concilio Vaticano II*. Texto y comentario de la constitución dogmática *Dei Verbum* (Madrid 1967); J. PERARNAU, *Cons-*

En la sesión pública 8.ª se procedió a la votación solemne de la constitución dogmática *Dei Verbum*. Fueron 2.350 votantes; de ellos sólo 6 dijeron «Non placet» y 2.344 dijeron «Placet». Con una aprobación casi unánime se aceptaba la Constitución. A continuación, Su Santidad el Papa Pablo VI, con su autoridad, promulgaba la Constitución el 18 de noviembre de 1965.

4. *Aportación de la Instrucción de la PCB y la «Dei Verbum» al problema de la historicidad de los evangelios*

Precisamente el texto de la constitución dogmática *Dei Verbum*, enriquecido con la asimilación que ha hecho de la Instrucción de la PCB, es el que fundamenta el proceso a seguir en el estudio de la historicidad de los evangelios. Los documentos nos permiten apartarnos de una posición incompleta del problema, para seguir una vía de solución que nos haga llegar hasta Jesús partiendo de la redacción de los autores y pasando por una tradición intermedia [54]. La aportación del texto conciliar *Dei Verbum* y de la instrucción *Sancta Mater Ecclesia*,

titución dogmática sobre la Revelación divina (Castellón de la Plana 1966); R. SCHUTZ-M. THURIAN, *La parole vivante au concile*. Texte et commentaire de la constitution sur la Révélation (Taizé 1966); O SEMMELROTH-M. ZERWICK, *Vatikanum II uber das Wort Gottes* Die Konstitution *Dei Verbum*: Einfuhrung und Kommentar, Text und Ubersetzung (Stuttgarter Bibelstudien 1966); E. STAKEMEIER, *Die Konzilskonstitution uber die gottliche Offenbarung* (Paderborn 1966).

Algunos artículos de orientación general de la constitución *Dei Verbum:* L. ALONSO-SCHOKEL, *La constitución «Dei Verbum» en el momento actual:* RazFe 178 (1968) 237-244; A. ANTON, *Revelacion y Tradición en la Iglesia: «Gesta et Verba», sus elementos constitutivos:* EstE 43 (1968) 225-258; J. M. ARRONIZ, *Notas a la constitución dogmática sobre la Revelación:* Lumen Vit 14 (1965) 385-494; G. CAPRILE, *Tre emendamenti allo Schema sulla Rivelazione, Appunti per la storia del testo* CC 117 (1966, I) 214-231; P. GRELOT, La Constitution sur la Révélation: I. *La préparation d'un Schema Conciliaire*. II. *Contenu et portée du texte Conciliaire*. Ét 324 (1966) 99-113; 233-246; R. LATOURELLE, *La Révélation et sa transmission selon la Constitution «Dei Verbum»:* Greg 47 (1966) 5-40; C. MARTINI, *Alcuni aspetti della Costituzione dogmatica «Dei Verbum»* CC 117 (1966, II) 216-226; M. ZERWICK, *De S. Scriptura in Constitutione dogmatica «Dei Verbum»:* VD 44 (1966) 17-42.

[54] Cf. supra p.10.

fusionados en el n.19 de la constitución dogmática, se podría sintetizar bajo tres puntos fundamentales: una postura precisa ante el «método HF», una actitud decidida ante la historicidad sin posibilidad de ambigüedad en los términos, una división neta de los estadios recorridos en la formación de los evangelios.

a) Postura ante el «método HF»

La *Instrucción* de la PCB es mucho más explícita sobre el particular. El sistema es rechazado en su conjunto, en cuanto que abarca una serie de principios y presupuestos inadmisibles: negación de la existencia de un orden sobrenatural, negación de la posibilidad y existencia de profecías y milagros, incompatibilidad de la fe con la verdad histórica, negación del valor histórico de los documentos de la revelación, exaltación del poder creador de la comunidad. Pero una cosa es el sistema en su conjunto y otra es el método o procedimiento determinado que nos permite, a partir de textos concretos, reconstruir toda una prehistoria de tradición y formación que nos haga penetrar más a fondo en la vida religiosa de las primitivas comunidades cristianas, en el sentido y en el valor de la tradición apostólica, en la índole del testimonio de los evangelios [55].

El *texto conciliar* es más parco en alusiones concretas al sistema y método. Incluso eludió el mencionar algunos principios como el del poder creador de la comunidad [56]. Con todo, aun sin aludir explícitamente al «método HF», se deja entrever implícitamente en todo el proceso de formación que señala a los evangelios.

b) Actitud ante la historicidad

Los dos documentos tratan abiertamente de la verdad de los dichos y hechos de Jesús. La *Instrucción* declara que, ante los escritos que circulan en los cuales se

[55] AAS 56 (1964) 713s.
[56] Cf. supra p.65.

puede poner en duda la verdad de los dichos y hechos que se contienen en los evangelios, la PCB ha creído oportuno hablar sobre el tema [57]. El *texto conciliar* expone de un modo tajante que los cuatro evangelios nos comunican fielmente lo que Jesús, Hijo de Dios, hizo y enseñó. Esto, según el concilio, la Iglesia firme y constantísimamente lo ha mantenido y lo mantiene. Con todo, en los dos documentos, hablando de la historicidad de los evangelios, se evitan los términos «historia» e «histórico».

La *Instrucción*, que tiene precisamente como título «De historica evangeliorum veritate», tan sólo usa una vez, fuera del título, la expresión «veritas historica», y en esta ocasión con un sentido indirecto: «otros parten de una falsa noción de la fe, como si ésta no cuidase de la verdad histórica *(veritatem historicam)* o fuera con ella incompatible» [58]. En el *texto conciliar* se evitaron sistemáticamente las expresiones «historia», «historice» por la «ambigüedad de estos términos entre los modernos» [59]. Sólo al final se introdujo «historicidad» (historicitatem) (n.19) por carecer de esta imprecisión [60]. Esta actitud cuidadosa de los documentos en el uso de los términos, en el fondo, revela una preocupación por evitar todo lugar a confusión al sentido real de la historicidad de los evangelios, tan firmemente mantenida por la Iglesia.

c) Precisión de los estadios en la formación de los evangelios

1) Jesús

La *Instrucción*, como de ordinario, es más extensa y explana más ampliamente que la constitución *Dei Verbum* este primer estadio originario de los evangelios.

[57] AAS 56 (1964) 713.
[58] AAS 56 (1964) 713. La observación la hace J. A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Instruction on the Historical Truth of the Gospels:* TS 25 (1964) 387.
[59] Cf. supra nt.47.
[60] Cf. supra nt.52.

Alude a la elección de los apóstoles (Mc 3,14; Lc 6,13) que le siguieron desde el principio (Lc 1,2; Act 1,21-22) y fueron testigos de su vida y doctrina (Lc 24,48; Jn 15,27; Act 1,8; 10,39; 13,31). Subraya la Instrucción el sentido de acomodación de Jesús al exponer su doctrina a los métodos de exposición y argumentación de entonces. De esta manera Jesús se adaptaba a la mente de sus oyentes y hacía que su doctrina se les grabase y fuese retenida de memoria por los discípulos [61]. El *documento conciliar* insinúa tan sólo este primer estadio afirmando el sentido de fidelidad de los evangelios al transmitir lo que Jesús realmente hizo y enseñó.

2) LOS APÓSTOLES

Este segundo paso, ampliado en la *Instrucción* y resumido en la *Constitución dogmática*, presenta a los apóstoles en su misión de transmisores del mensaje desde un ángulo de visión especial. Ellos, durante su convivencia con Jesús, habían sido testigos de su vida y doctrina (Lc 24,48; Jn 15,27). Pero los hechos y palabras de Jesús los compredieron en su plena dimensión cuando fueron instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo e iluminados por la luz del Espíritu de verdad.

a) Iluminados por el Espíritu

Los dos documentos citan los mismos textos para mostrar la acción del Espíritu sobre ellos. El Espíritu les haría recordar el pasado, pero dándoles plena inteligencia: «el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho» (Jn 14,26). El sentido de esta *enseñanza* está en línea de una manifestación de secretos divinos, como aparece en la expresión «según me

[61] En el último capítulo se abordará esta temática apuntada aquí: núcleo de discípulos, métodos de exposición y transmisión de doctrina; cf. infra p.416ss.

enseñó el Padre, así habló» (Jn 8,28) [62]. La acción de *recordar* en el vocabulario del cuarto evangelio no es un simple traer a la memoria, es una reconstrucción del pasado, pero en una perspectiva de profundidad. Así aparece claro en las diversas ocasiones en que se usa: los discípulos, cuando Jesús resucitó de entre los muertos, «*se acordaron* de que había dicho esto (que hablando del templo material aludía al templo de su cuerpo) y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho» (Jn 2,22); igualmente en otra ocasión: «esto no lo entendieron los discípulos (la entrada de Jesús en Jerusalén sobre el pollino); pero cuando fue glorificado Jesús, entonces *recordaron* que de él estaban escritas estas cosas que ellos habían hecho» (Jn 12,16). En las dos ocasiones los discípulos *recuerdan* el pasado, pero con una visión de profundidad que les hace creer en Jesús y la Escritura [63]. En este recuerdo, los hechos y las palabras adquieren una perspectiva especial que antes, en su situación real, quedaba en la penumbra. La acción del Espíritu es, pues, enseñar y traer a la memoria de los discípulos, pero con una nueva dimensión, lo que Jesús les había dicho.

Junto con esta enseñanza y recuerdo del Espíritu, la Instrucción y la Constitución dogmática aducen, para mostrar la acción iluminadora del Espíritu sobre los apóstoles, el texto de la última Cena: «Cuando viniere aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras» (Jn 16,13). El Espíritu guiará, hablará, comunicará.

La misión del Espíritu de *guiar* está expresada en el cuarto evangelio con el verbo (ὁδηγήσει). Este término, usado sólo esta vez en el cuarto evangelio, puede clarificarse con el empleo que de él hace el libro de los Hechos en la pregunta del eunuco a Felipe: «Si alguno no

[62] A. FEUILLET, *De munere doctrinali a Paraclito in Ecclesia expleto iuxta Evangelium Sancti Ioannis:* De Scriptura et Traditione (Romae, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1963) p.117.
[63] A. FEUILLET, a.c. p.118.

me guía (ὁδηγήσει), ¿cómo voy a entenderlo? (el texto del profeta Isaías) (Act 8,31). La misión del Espíritu es guiar, *interpretar* la verdad. Para Juan, la verdad es Jesús (Jn 14,6). La misión del Espíritu es introducir a los apóstoles en una inteligencia plena, en una interpretación de la verdad en su dimensión total, en una comprensión de Jesús [64].

El Espíritu *hablará* (λαλήσει). Es término muy usado en el cuarto evangelio aplicado a Jesús, que afirma de sí «hablar en el mundo lo que oyó del Padre» (Jn 8,26); «hablo esto, como me enseñó mi Padre» (Jn 8,28); «hablo lo que he visto en el Padre» (Jn 8,58). Este *hablar* tiene en el cuarto evangelio un tono enfático de revelación de algo que estaba escondido en Dios [65]. Es ésta una acción reveladora del Espíritu, la que hace que los apóstoles tengan una mayor inteligencia de todo aquello de que han sido testigos.

Con esta acción de hablar concuerda la acción del Espíritu de *comunicar* (ἀναγγελεῖ) las cosas venideras; es «un hacer patente algo que hasta entonces estaba ignorado y secreto» [66]. Aunque este hacer patente una cosa a veces se use sin más sentido que el comunicar algo, por ejemplo, a la vuelta de una misión cumplida (Act 14,27; 15,4), otras, en cambio, puede encerrar el sentido de descubrir algo oculto a los hombres: así el Mesías, el Cristo, «nos anunciará (ἀναγγελεῖ) todas las cosas» (Jn 4,25) [67]. Esta misión atribuye el cuarto evangelio al Espíritu. Los apóstoles, pues, iluminados con el Espíritu de verdad, comunicaron a sus oyentes lo que habían visto y oído de Jesús, pero con una mayor inteli-

[64] A. FEUILLET, a.c. p.120. El autor insinúa una conveniencia sugestiva entre dos términos de los textos: «El Espíritu os *introducirá* (ὁδηγήσει) en toda la *verdad* (ἀλήθειαν)» (Jn 16,23), y el texto en que se ponen en labios de Jesús: «Yo soy el *camino* (ὁδός) y la *verdad*... (ἀλήθεια) (Jn 14,6).

[65] A. FEUILLET, a.c. p.120.

[66] F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Parisiis 1931) col.89.

[67] A. FEUILLET, a.c. p.121, cita el uso de este verbo ἀναγγέλλειν en el texto griego del Antiguo Testamento, especialmente en Isaías y Daniel, para indicar la revelación de cosas escondidas a los hombres: Is 41,26.28; 42,9; 43,9; 48,3.5.14.20; Dan 2,4-7.9.

gencia, con una dimensión más profunda de fe de los hechos vistos y las palabras oídas.

b) Instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo

Para una mayor profundización de los apóstoles en los hechos y palabras de Jesús intervino un segundo elemento: los acontecimientos gloriosos de Cristo. Como comprobación de esta realidad esclarecedora en los apóstoles, los dos documentos que estudiamos aducen también los textos antes citados (Jn 2,22; 12,16). En ellos se dice expresamente cuándo empezaron los apóstoles a mirar con ojos diversos los acontecimientos pasados. Al hablar de la destrucción y reedificación del templo refiriéndose a su propio cuerpo, dice el evangelista: «Cuando resucitó de entre los muertos se acordaron sus discípulos de que había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho» (Jn 2,22). Igualmente, con ocasión de la entrada de Jesús en Jerusalén sobre el asno, «esto no lo entendieron, desde luego, los discípulos; pero cuando fue glorificado Jesús, entonces recordaron que de él estaban escritas estas cosas que ellos le habían hecho» (Jn 12,16).

Finalmente se cita en ambos documentos otro texto en el que de alguna manera se da la conjunción del Espíritu y los hechos gloriosos de Cristo que hicieron más penetrante la mirada de los apóstoles. Ante el grito de Jesús clamando en el último día de la fiesta de los Tabernáculos: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba; el que cree en mí—como dice la Escritura—, ríos de agua viva correrán de su seno» (Jn 7,37-38), el evangelista prosigue el texto con una indicación que deja entrever no sólo el momento a partir del cual se daría a los fieles el Espíritu, es decir, a partir de la glorificación de Jesús, sino que también trasluce el momento en que se verificó la comprensión completa de estas palabras a los apóstoles: «Esto se dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él, pues aún no había sido dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,39).

El Espíritu de verdad y los hechos gloriosos de Cristo son las dos bases en que se fundamenta la visión iluminada de los apóstoles al transmitir lo que Jesús había dicho y hecho. Esta transmisión iluminada constituye precisamente el segundo estadio en la formación de los evangelios.

3) Los autores

La Instrucción de la PCB y el texto conciliar insisten de un modo particular en la redacción personal de los autores. El «método HF» estudia principalmente el ambiente de la comunidad, su *Sitz im Leben*, en que se plasman las formas y unidades literarias. Los autores tienen una importancia capital en la formación de los evangelios. Ellos no fueron meros compiladores, sino que dejaron su impronta en una redacción propia. La HF, como método en el estudio de los evangelios, recibe un complemento necesario e insustituible con la «Historia de la redacción». La labor redaccional de los autores al componer los evangelios la sintetiza la constitución dogmática *Dei Verbum* resumiendo la instrucción *Sancta Mater Ecclesia*.

a) Labor de selección

Esta labor consta de un modo explícito en los mismos evangelios. En la primera conclusión del cuarto evangelio expresamente se dice: «Muchas otras señales hizo Jesús en presencia de los discípulos que no están escritas en este libro; y éstas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30-31). Igualmente en la conclusión última: «Muchas otras cosas hizo Jesús que, si se escribiesen una por una, creo que este mundo no podría contener los libros» (Jn 21,25). Esta variedad de hechos y palabras del Señor, hiperbólicamente expuesta por el cuarto evangelio, sabemos que llegó al autor del tercer evangelio mediante una tradición escrita y oral; muchos, antes de él, habían intentado componer

una narración (διήγησιν) de lo sucedido; otros, que fueron testigos oculares y habían sido ministros de la palabra, lo transmitieron (παρέδοσαν). De este modo se ha informado el autor y pretende ordenarlo en su evangelio (Lc 1,1-4). En todo este material llegado a los autores es lógico que se imponga una selección. El criterio de selección quizá esté determinado por la labor precisa y concreta de los autores y por la finalidad que pretendían al escribir.

b) Labor de síntesis

Un análisis de los evangelios pone de manifiesto la elaboración cuidadosa de que han sido objeto. En ellos se encuentra una agrupación de perícopas que han sido ordenadas con diversos criterios de síntesis. En el evangelio de Mateo, por ejemplo, los capítulos 5-7, que constituyen el sermón del monte, son una reagrupación de enseñanzas tenidas, a veces, en diversos sitios. Prueba de ello es la diversa colocación que el material del discurso tiene en el evangelio de Lucas. Lo que en Mateo está reagrupado, en Lucas se encuentra disperso. La oración dominical, por ejemplo, que Lucas pone en labios de Jesús al terminar éste de orar (Lc 11,1-4), Mateo la coloca en el sermón del monte, quizá como ejemplo de oración concisa al exhortar a orar, en contraposición al modo de los gentiles, que piensan ser escuchados por su mucho hablar: «Así, pues, habéis de orar vosotros...» (Mt 6,7-13). Los capítulos 8-9 del evangelio de Mateo, reunión de milagros elaborada por el autor, muestran una serie de relatos que de alguna manera comprueban la autoridad del que ha hablado. La conjunción de estas dos partes, doctrinal en el sermón del monte y comprobativa en la reunión de milagros, de alguna manera está elaborada artificialmente al presentarse como la explanación de la síntesis que el autor hace en un sumario: «recorría toda la Galilea enseñando en las sinagogas, predicando el Evangelio del reino y curando en el pueblo toda enfermedad y toda dolencia» (Mt 4,23). Al

terminar estas dos síntesis de elemento doctrinal y elemento narrativo, el autor de nuevo repite el mismo sumario (Mt 9,35), poniendo de relieve la doble actividad de Jesús. Esta labor de síntesis, muy aplicable en la redacción de los autores, es fácilmente ostensible en diversidad de ocasiones y con diversidad de criterios. A veces la síntesis se hace para reunir, como en colección, diversas explicaciones sobre un mismo tema, por ejemplo, la naturaleza del reino con diversidad de parábolas (Mt 13), o reagrupar materias diversas con un común denominador de disputa (Mc 2,1-3,6). Incluso a veces un punto geográfico puede ser el elemento aglutinador de la síntesis: Cafarnaúm (Mc 1,21-38) o junto al lago (Mc 4,1-5,43).

c) Labor de adaptación

Puesto que la plasmación del evangelio surge en el seno de la comunidad cristiana primitiva, el enfoque que recibe está marcado con un sello de acomodación a las necesidades y estado de las iglesias. Unos ejemplos concretos pueden mostrar con claridad esta labor de adaptación de los evangelistas. El evangelio de Mateo, dirigido a una comunidad cristiana proveniente del judaísmo, y el evangelio de Lucas, dirigido a una comunidad proveniente de la gentilidad, muestran repetidas veces enfoque diverso en su adaptación a las personas diversas para quienes escriben. Así, por ejemplo, el *sermón del monte* en cada uno de los evangelistas tiene características especiales de acomodación [68]. Los dos ponen un mismo comienzo, las bienaventuranzas (Mt 5,1-12; Lc 6,17-23), y un mismo fin, el hombre que oye estas palabras y las pone en práctica es semejante al que construye su casa sobre roca (cf. Mt 7,24-27; Lc 6,47-49). El centro del discurso recibe una impronta propia. *Mateo*, al dirigir su evangelio a los judíos, presenta a Jesús no abrogando la Ley y los Profetas, sino completán-

[68] L. RANDELLINI, *Commento alla Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione* (Massimo-Milano 1966) p.213s.

dola (Mt 5,17); a los antiguos se dijo: «no matarás» (Mt 5,21), «no adulterarás» (Mt 5,27), «no perjurarás» (Mt 5,33), «ojo por ojo y diente por diente» (Mt 5,38), «amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo» (Mt 5,43); pero yo os digo: «el que se irrita contra su hermano será reo de juicio» (Mt 5,22), «el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5,28), «no juréis de ninguna manera» (Mt 5,34), «si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra» (Mt 5,39), «amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen» (Mt 5,44). La justicia de los que siguen a Cristo ha de superar, pues, a la de los escribas y fariseos (Mt 5,20) al practicar la limosna (Mt 6,1-4), al hacer oración (Mt 6,5-15), al ayunar (Mt 6,16-18). «Cuanto quisiéreis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas» (Mt 7,12).

Lucas, por el contrario, en el discurso dirigido a cristianos provenientes de la gentilidad, después de las bienaventuranzas centra el tema en el amor hacia los enemigos (Lc 6,27-38) y los hermanos (Lc 6,39-46). Esta exhortación la hace Lucas sin contraponerla a la que se dijo a los antiguos; sencillamente expone: «Yo os digo a vosotros que me escucháis, amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian; al que te hiere en una mejilla, ofrécele la otra...» (Lc 6,27-29). Lucas, al construir el discurso en acomodación a su Iglesia, no sólo no ha tergiversado el mensaje de Cristo, sino que ha insistido en lo que es clave, en el amor (Lc 6,27-46), en lo que Mateo precisamente resume la Ley y los Profetas (Mt 7,12).

Dentro del sermón del monte, el tema de la *pobreza* se presenta en cada evangelista con un sentido de acomodación junto con fidelidad al mensaje de Cristo [69]. Al exponer Jesús en su programa el puesto privilegiado que tienen los pobres en la nueva economía del Reino,

[69] L. RANDELLINI, o.c., p.214s.

el término «pobre» había de resonar en los oídos de sus oyentes con todo su contenido complejo veterotestamentario: en su doble vertiente de pobreza real (Prov 19,1.22; 28,6; Is 11,4; 58,7; Jer 20,13) y de pobreza de espíritu, viviendo anclado sólo en Yahvé (Is 57,15; 66,1-2; Sal 34,3.8.9.10.11.19.23; Sal 37,11.17.18.28.37.40). Al recoger el mensaje de Cristo, *Lucas* presenta, sobre todo, la faceta de pobreza real: «bienaventurados los pobres» (Lc 6,20), contraponiéndolos a los ricos: «¡ay de vosotros los ricos!» (Lc 6,24). Esta perspectiva está en armonía con el enfoque de su evangelio, evangelio de la pobreza (Lc 10,9; 12,13-21; 16,19-31). A Jesús lo presenta en la sinagoga de Nazaret, en una escena programática, al comienzo mismo de su ministerio, ungido para evangelizar a los pobres (Lc 4,16-30). El ambiente necesitado de su comunidad debió de influir en Lucas al presentar a Jesús como Mesías redentor del pobre y al subrayar esta faceta en la doctrina de Cristo.

Mateo, por el contrario, manteniéndose fiel también al mensaje de Jesús, pone de relieve el aspecto de pobreza espiritual: «bienaventurados los pobres de espíritu» (Mt 5,3). Esta faceta de la pobreza, pobres de Yahvé, está más al alcance de una comunidad proveniente del judaísmo, familiarizada con la lectura de los profetas y recitación de salmos. Por otra parte, esta línea espiritualista es frecuente en el primer evangelio: «bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia» (Mt 5,6), «bienaventurados los limpios de corazón» (Mt 5,8), «bienaventurados los que padecen persecución por la justicia» (Mt 5,10).

Semejante sentido de acomodación se encuentra de un modo particular en las *parábolas*. Cada una de ellas fue pronunciada por Jesús en un momento preciso de su vida, dirigida a hombres concretos y en adaptación a la hora del momento [70]. Con todo, muchas de estas pa-

[70] J. JEREMIAS, *Les Paraboles de Jésus* (Paris 1962) p.25.

rábolas son contadas por diversos evangelistas en situaciones diversas y presentadas con características distintas. Así, por ejemplo, las parábolas de la *oveja y dracma perdidas*, contadas por Lucas (Lc 15,1-10), están en un contexto diverso de la situación en que coloca Mateo la parábola de la oveja perdida (Mt 18,12-14). En *Lucas* las parábolas tienen como auditorio a los escribas y fariseos, que murmuran porque Jesús acoge a los pecadores y come con ellos (Lc 15,1-2). Las parábolas están puestas en boca de Jesús para justificar su modo de proceder con los pecadores ante aquellos que le critican. Así se explican las conclusiones que pone a las parábolas; al final de la parábola de la oveja perdida: «yo os digo que en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesiten de ella» (Lc 15,7); y al final de la parábola de la dracma, semejante conclusión: «tal os digo que será la alegría entre los ángeles de Dios por un pecador que haga penitencia» (Lc 15,10). *Mateo*, por el contrario, aludiendo sólo a la parábola de la oveja perdida, la coloca en el discurso eclesial (Mt 18) y como auditorio pone a los discípulos (Mt 18,1). Como contexto inmediato, la exhortación a no depreciar a los pequeñuelos (Mt 18,10). La conclusión de la parábola no es ya la alegría en el cielo, como en Lucas (Lc 15,7-10), sino la voluntad del Padre que no se pierda ni uno solo de estos pequeñuelos (Mt 18,14). Todo convida a juzgar que Lucas ha conservado la situación original que motivó las parábolas. En ese caso, Jesús sería el pastor que busca la oveja perdida al comer con los pecadores causando tal alegría en el cielo. Su postura estaba así justificada ante los que le criticaban. Mateo, por el contrario, ha recogido la misma parábola de la oveja perdida, y al insertarla en el discurso eclesial, manteniéndose fiel a su mensaje, la ha acomodado a los discípulos a quienes se dirige. En el enfoque dado no sería Jesús el pastor en este caso, sino los jefes de la comunidad serían los pastores. La conclusión lógica que pone Mateo: ellos son los que han de procurar, por ser voluntad del Padre, que

no se pierda ninguno de los que le han sido encomendados, ni aun siquiera uno de los más pequeños [71].

La redacción, pues, que los autores de los evangelios dan a sus relatos surge muchas veces de un sentido de acomodación a las necesidades o situaciones de las iglesias o personas a quienes se dirigen. Este sentido de adaptación de los autores que insinúa la constitución *Dei Verbum*, la Instrucción lo amplía con claridad:

> «De todo el material de que disponían los hagiógrafos, escogieron particularmente lo que era adaptado a las diversas condiciones de los fieles y al fin que se proponían, narrándolo para salir al paso de aquellas condiciones y de aquel fin. Pero, dependiendo el sentido de un enunciado del contexto, cuando los evangelistas al referir los dichos y hechos del Salvador presentan contextos diversos, hay que pensar que lo hicieron por utilidad de sus lectores. Por ello el exegeta debe investigar cuál fue la intención del evangelista al exponer un dicho o un hecho en una forma determinada y en un determinado contexto» [72].

d) Conservan la forma de proclamación

Esta orientación precisa de los evangelios nos hace concebirlos no como un mero recuento periodístico de sucesos ya pasados, con la única finalidad de retenerlos. La Instrucción comenta esta faceta de los evangelios afirmando que «de los nuevos estudios se deduce que la vida y la doctrina de Cristo no fueron simplemente referidas con el único fin de conservar su recuerdo, sino «predicadas» para ofrecer a la Iglesia la base de la fe y de las costumbres» [73].

El enfoque de los evangelios como materia que ha sido predicada, proclamada, da una dimensión nueva de profundidad a los hechos narrados. No se presentan éstos bajo la mirada simplista de algo ya realizado, encasillado en una pura coordenada geográfico-temporal. Adquieren, en su presentación kerygmática, un horizonte más amplio.

La narración de la *tempestad calmada* (Mt 8,23-27) no

[71] J. JEREMIAS, o.c. p.45s; L. RANDELLINI, o.c. p.215s.
[72] AAS 56 (1964) 715.
[73] AAS 56 (1964) 716.

nos refiere un mero episodio de la vida de Jesús. El evangelista pretende algo más. La escena está de alguna manera ligada con las escenas de seguimiento que le preceden (Mt 8,19-22). La unión de las dos perícopas aparece clara por el v.18, redaccional de Mateo: «viendo Jesús grandes muchedumbres en torno suyo, dispuso partir *a la otra orilla»*, que forma como el abrir de un paréntesis para cerrarse en el v.28: «llegado *a la otra orilla...»* Las escenas contenidas en el paréntesis están enlazadas por una especie de común denominador, el verbo «seguir» (ἀκολουθέω), que se repite en la primera escena de seguimiento (v.19), en la segunda (v.22) y al comienzo de la escena de la tempestad calmada (v.23). Ante las actitudes negativas en el seguimiento de Cristo por las renuncias que implica el Hijo del hombre, que no tiene dónde reclinar la cabeza, mientras que las zorras tienen sus guaridas y las aves del cielo nidos (Mt 8,20), o por las exigencias de dejar a los muertos que entierren a sus muertos (Mt 8,22), Mateo propone el modo concreto, decidido, de cómo el discípulo ha de seguir a Cristo, embarcándose con él (Mt 8,23), arrostrando todas las exigencias, seguro de que con él hasta los vientos y el mar se amainarán. Es una verdadera exposición catequética sobre el seguimiento de Cristo. La escena está contada ya con ojos de fe pascual, como aparece en el grito confesional que pone Mateo en labios de los discípulos: ¡Señor! [74]

Un estudio de los evangelios con este enfoque de material predicado y proclamado enriquece su contenido. «Por ello—dice la Instrucción de la PCB—el exegeta, escrutando diligentemente los testimonios de los

[74] X. LÉON-DUFOUR estudia esta perícopa en comparación con la narración de Marcos (Mc 4,35-41) y de Lucas (Lc 8,22-25). Marcos la presenta como un típico «relato de milagro» con orientación cristologica junto con una lección catequética insinuada en Mc 4,40. En el relato de Mateo, se oscurece el «relato de milagro» para desarrollarse el aspecto catequético. Lucas elimina el reproche de Jesús a los discípulos que se encuentra en Marcos (Mc 4,40), para ir directamente a la enseñanza teológica de la fe (Lc 8,25) (cf. X. LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile* [Paris 1965] p.149-181).

evangelistas, podrá ilustrar con mayor penetración el perenne valor teológico de los evangelios y poner de manifiesto la necesidad y la importancia de la interpretación de la Iglesia» [75].

e) Conservan la verdad y sinceridad en orden a un fin

Toda esta labor redaccional de los autores en la composición de los evangelios no está reñida con un sentido de sinceridad en la exposición y objetividad en el contenido. Ya la Comisión doctrinal, al explicar el sentido de los términos «vera et sincera», quiso dejar bien claro su alcance «como elemento subjetivo que completa otro elemento objetivo» [76]. Del elemento subjetivo de sinceridad no hay motivo que haga dudar. Respecto del elemento objetivo, de su conformidad con la realidad, sí es conveniente precisar qué es lo que ellos pretendieron. No fue su intención transmitir una crónica pormenorizada que encuadrase los acontecimientos en coordenadas espacio-temporales. No es el sucederse de los hechos con un «antes» y un «después» preciso lo que los evangelistas nos transmitieron. Tampoco se propusieron dar como una representación fotográfica de la realidad o una reproducción material de las palabras. Esta no es la verdad de los hechos y palabras que ellos relatan. Su verdad trasciende la sucesión fría de los acontecimientos y el cuadro limitado de las coordenadas para internarse en el contenido teológico de los hechos, en el significado perenne de las acciones, en la dimensión de fe de las palabras. Esto admite una ordenación diversa de los relatos en cada evangelista y una formulación distinta en las expresiones, sin faltar a la verdad del contenido y del significado que encierran.

Los evangelistas escribieron con una intención determinada, «para que creáis que Jesús es el Mesías» (Jn 20,31), «para que conozcas la firmeza de la doctrina que

[75] AAS 56 (1964) 716.

[76] «*Sincera* autem complet *vera* tanquam elementum subiectivum complens elementum obiectivum» (cf. *Modi* p.54).

has recibido» (Lc 1,4). El suscitar esta fe en Jesús, en su verdad perenne, será, en último término, el elemento seleccionador, el resorte de síntesis, el impulso de adaptación y el enfoque de proclamación que guiará a los autores en su redacción, permaneciendo siempre fieles, en sinceridad y verdad, al hablarnos de ese Jesús.

APENDICE

LA VERDAD HISTORICA DE LOS EVANGELIOS

Texto de la instruccion «Sancta Mater Ecclesia» de la PCB (Traduccion cf Eccl 24 [1964] 735-738)

La santa madre Iglesia, «columna y fundamento de la verdad» [1], en su mision de proporcionar la salvacion a las almas, se ha servido siempre de la Sagrada Escritura y siempre la ha defendido de toda falsa interpretacion Y puesto que no faltan nunca cuestiones complejas, el exegeta catolico, en la exposicion de la palabra divina y en la resolusion de las dificultades que se le ofrecen, no debe nunca desfallecer, antes bien, trate con todo empeño de hacer cada vez mas claro el sentido genuino de las Escrituras, confiando no tanto en sus fuerzas, sino mas bien en la ayuda de Dios y en la luz de la Iglesia

Es una gran satisfaccion que hoy se encuentren no pocos hijos de la Iglesia que, expertos en las ciencias biblicas, de acuerdo con las exigencias de nuestro tiempo, siguiendo las exhortaciones de los Sumos Pontifices, se dedican con incansable esfuerzo a esta ardua y grave tarea «Recuerden todos los hijos de la Iglesia que estan obligados a juzgar no solo con justicia, sino tambien con suma caridad, los esfuerzos y las fatigas de estos valerosos obreros de la viña del Señor» [2], pues incluso interpretes de fama notoria, como el mismo San Jeronimo, solamente consiguieron un exito relativo en sus tentativas de resolver las cuestiones de mayor dificultad [3] Procurese que, «en el ardor de las disputas, no se sobrepasen los limites de la mutua caridad, ni se de la impresion en la polemica de poner en duda las mismas verdades reveladoras y las divinas tradiciones Pues sin la concordia de los animos y sin el respeto indiscutible de los principios, no hay que esperar grandes progresos en esta disciplina en los diversos estudios de muchos» [4]

El esfuerzo de los exegetas es hoy mucho mas necesario,

[1] 1 Tim 3,15

[2] *Divino Afflante Spiritu* Enchiridion Biblicum, EB 564 AAS 35 (1943) 346

[3] Cf *Spiritus Paraclitus* EB 451

[4] Cart apost *Vigilantiae* EB 143

por cuanto que se van difundiendo muchos escritos en los que se pone en duda la verdad de los dichos y de los hechos contenidos en los evangelios Movida por estos motivos, la Pontificia Comision para Estudios Biblicos, para cumplir la tarea que los Sumos Pontifices le han encomendado, ha creido oportuno exponer e inculcar cuanto sigue

1 Que el exegeta catolico, bajo la guia del magisterio eclesiastico, aproveche todos los resultados conseguidos por los exegetas que le han precedido, especialmente por los Santos Padres y los Doctores de la Iglesia, sobre la inteligencia del texto sagrado y se dedique a proseguir su obra Con el fin de poner a plena luz la verdad y la autoridad de los evangelios, siguiendo fielmente las normas de la hermeneutica racional y catolica, sera diligente en servirse de los nuevos medios de exegesis, especialmente de los ofrecidos por el metodo historico universalmente considerado Este metodo estudia con atencion las fuentes, define su naturaleza y valor sirviendose de la critica del texto, de la critica literaria y del conocimiento de las lenguas El exegeta pondra en practica la recomendacion de Pio XII, de v m , que le obliga a «prudentemente buscar cuanto la forma de la expresion o el genero literario adoptado por el hagiografo pueda llevar a su recta y genuina interpretacion, debe estar persuadido de que esta parte de su oficio no puede ser descuidada sin causar grave perjuicio a la exegesis catolica» [5] Con esta advertencia, Pio XII, de v m , enuncia una regla general de hermeneutica, valida para la interpretacion de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, pues para componerlos los hagiografos siguieron el modo de pensar y de escribir de sus contemporaneos En suma, el exegeta utilizara todos los medios con que pueda penetrar mas a fondo en la indole del testimonio de los evangelios, en la vida religiosa de las primitivas comunidades cristianas, en el sentido y en el valor de la tradicion apostolica

El «método de la historia de las formas»

Donde convenga le sera licito al exegeta examinar los eventuales elementos positivos ofrecidos por el «metodo de la historia de las formas», empleandolo debidamente para un mas amplio entendimiento de los evangelios Lo hara, sin embargo, con cautela, pues con frecuencia el mencionado me-

[5] *Divino Afflante Spiritu* EB 560, AAS 35 (1943) 343

todo esta implicado con principios filosoficos y teologicos no admisibles, que vician muchas veces tanto el metodo mismo como sus conclusiones en materia literaria De hecho, algunos fautores de este metodo, movidos por prejuicios racionalistas, rehusan reconocer la existencia del orden sobrenatural y la intervencion de un Dios personal en el mundo, realizada mediante la revelacion propiamente dicha, y asimismo la posibilidad de los milagros y profecias

Otros parten de una falsa nocion de la fe, como si esta no cuidase de las verdades historicas o fuera con ellas incompatible Otros niegan *a priori* el valor e indole historica de los documentos de la Revelacion Otros, finalmente, no apreciando la autoridad de los apostoles, en cuanto testigos de Cristo, ni su influjo y oficio en la comunidad primitiva, exageran el poder creador de dicha comunidad Todas estas cosas no solo son contrarias a la doctrina catolica, sino que tambien carecen de fundamento cientifico y se apartan de los rectos principios del metodo historico

Tres momentos básicos

2 El exegeta, para afirmar el fundamento de cuanto los evangelios nos refieren, atienda con diligencia a los tres momentos que atravesaron la vida y las doctrinas de Cristo antes de llegar hasta nosotros

Cristo escogio a los discipulos [6], que lo siguieron desde el comienzo [7], vieron sus obras, oyeron sus palabras y pudieron asi ser testigos de su vida y de su enseñanza [8] El Señor, al exponer de viva voz su doctrina, siguio las formas del pensamiento y expresion entonces en uso, adaptandose a la mentalidad de sus oyentes, haciendo que cuanto les ensenaba se grabara firmemente en su mente pudiera ser retenido con facilidad por los discipulos

Los cuales comprendieron bien los milagros y los demas acontecimientos de la vida de Cristo como hechos realizados y dispuestos con el fin de mover a la fe en Cristo y hacer abrazar con la fe el mensaje de salvacion

Los apostoles anunciaron ante todo la muerte y la resurreccion del Señor, dando testimonio de Cristo [9], exponian

[6] Cf Mc 3,14, Lc 6,13
[7] Cf Lc 1,2, Act 1,21-22
[8] Cf Lc 24,48, Act 1,8, 10 39, 13,31, Jn 15,27
[9] Cf Lc 24,44-48, Act 2,32, 3,15 5,30-32

fielmente su vida, repetian sus palabras [10], teniendo presente en su predicacion las exigencias de los diversos oyentes [11] Despues que Cristo resucito de entre los muertos y su divinidad se manifesto de forma clara [12], la fe no solo no les hizo olvidar el recuerdo de los acontecimientos, antes lo consolido, pues esa fe se fundaba en lo que Cristo les habia realizado y enseñado [13] Por el culto con que luego los discipulos honraron a Cristo, como Señor e Hijo de Dios, no se verifico una transformacion suya en persona «mitica», ni una deformacion de su enseñanza No se puede negar, sin embargo, que los apostoles presentaron a sus oyentes los autenticos dichos de Cristo y los acontecimientos de su vida con aquella mas plena inteligencia que gozaron [14] a continuacion de los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la iluminacion del Espiritu de verdad [15] De aqui se deduce que, como el mismo Cristo despues de su resurreccion les interpretaba [16] tanto las palabras del Antiguo Testamento como las suyas propias [17], de esta forma ellos explicaron sus hechos y palabras de acuerdo con las exigencias de sus oyentes «Asiduos en el ministerio de la palabra» [18], predicaron con formas de expresion adaptadas a su fin especifico y a la mentalidad de sus oyentes [19], pues eran «deudores de griegos y barbaros, sabios e ignorantes» [20] Se pueden, pues, distinguir en la predicacion que tenia por tema a Cristo catequesis, narraciones, testimonios, himnos, doxologias, oraciones y otras formas literarias semejantes que aparecen en la Sagrada Escritura y que estaban en uso entre los hombres de aquel tiempo

La transcripción a los evangelios

Esta instruccion primitiva, hecha primero oralmente y luego puesta por escrito—de hecho, muchos se dedicaron a «ordenar la narracion de los hechos» [21] que se referian a Je-

[10] Cf Act 10,36-41
[11] Cf Act 13,16-41, con Act 17 23 31
[12] Act 2,36, Jn 20,28
[13] Act 2,22, 10,37-39
[14] Jn 2,22, 12,16, 11,51-52, cf 14,26, 16,12-13, 7,39
[15] Cf Jn 14,26, 16,13
[16] Lc 24 27
[17] Cf Lc 24,44-45, Act 1,3
[18] Act 6,4
[19] 1 Cor 9,19-23
[20] Rom 1,14
[21] Cf Lc 1,1

sus—, los autores sagrados la consignaron en los cuatro evangelios para bien de la Iglesia, con un metodo correspondiente al fin que cada uno se proponia Escogieron algunas cosas, otras las sintetizaron, desarrollaron algunos elementos mirando la situacion de cada una de las iglesias, buscando por todos los medios que los lectores conocieran el fundamento de cuanto se les enseñaba [22] Verdaderamente, de todo el material de que disponian los hagiografos escogieron particularmente lo que era adaptado a las diversas condiciones de los fieles y al fin que se proponian, narrandolo para salir al paso de aquellas condiciones y de aquel fin Pero, dependiendo el sentido de un enunciado del contexto, cuando los evangelistas al referir los dichos y hechos del Salvador presentan contextos diversos, hay que pensar que lo hicieron por utilidad de sus lectores Por ello el exegeta debe investigar cual fue la intencion del evangelista al exponer un dicho o un hecho en una forma determinada y en un determinado contexto Verdaderamente no va contra la verdad de la narracion el hecho de que los evangelistas refieran los dichos y hechos del Señor en orden diverso [23] y expresen sus dichos no a la letra, sino con una cierta diversidad, conservando su sentido [24] Pues dice San Agustin «Es bastante probable que los evangelistas se creyeran en el deber de contar, con el orden que Dios sugeria a su memoria, las cosas que narraban, por lo menos en aquellas cosas en las que el orden, cualquiera que sea, no quita en nada a la verdad y autoridad evangelica Pues el Espiritu Santo, al distribuir sus dones a cada uno como le parece [25], y por ello tambien, dirigiendo y gobernando la mente de los santos con el fin de situar los libros en tan alta cumbre de autoridad, al recordar las cosas que habrian de escribir, permitiria que cada uno dispusiera la narracion a su modo, y que cualquiera que con piadosa diligencia lo investigara lo pudiera descubrir con la ayuda divina» [26]

Si el exegeta no pone atencion en todas estas cosas que se refieren al origen y composicion de los evangelios y no aprovecha todo lo bueno que han aportado los recientes estudios, no cumplira realmente su oficio de investigador, cual fue la intencion de los autores sagrados y lo que realmente dijeron

[22] Cf Lc 1,4
[23] Cf S J Crisostomo *In Mat* hom 1,3 PG 57 16-17
[24] Cf S Agustin, *De consensu Evang* 2 21 51 PL 34 1102
[25] 1 Cor 12,11
[26] *De consensu Evang* 2 21 51s PL 34 1102

De los nuevos estudios se deduce que la vida y la doctrina de Cristo no fueron simplemente referidas con el unico fin de conservar su recuerdo, sino «predicadas» para ofrecer a la Iglesia la base de la fe y las costumbres, por ello el exegeta, escrutando diligentemente los testimonios de los evangelistas, podra ilustrar con mayor penetracion el perenne valor teologico de los evangelios y poner de manifiesto la necesidad y la importancia de la interpretacion de la Iglesia

Quedan muchas cosas de gran importancia, en cuya discusion se puede y se debe ejercer libremente el ingenio y la agudeza del interprete catolico, para que cada uno, por su parte, aporte su contribucion en beneficio de todos, para un creciente progreso de la doctrina sagrada, para preparar el juicio de la Iglesia y documentarlo, en defensa y honor de la Iglesia [27] Sin embargo, este dispuesto a obedecer al magisterio de la Iglesia, y no olvide que los apostoles predicaron la buena nueva llenos del Espiritu Santo y que los evangelios fueron escritos bajo la inspiracion del Espiritu Santo, que preservaba a sus autores de todo error «Verdaderamente, nosotros hemos conocido la economia de la salvacion no por medio de los demas, sino por medio de aquellos por los que nos viene el Evangelio, que primero predicaron y luego, por voluntad de Dios, lo transmitieron en las Escrituras, destinado a ser columna y fundamento de nuestra fe No se puede, pues, decir que hemos predicado antes de tener un conocimiento perfecto, como algunos osan decir, gloriandose de ser los que corrigen a los apostoles Pero luego que el Señor resucito de entre los muertos y ellos fueron investidos de lo alto por la virtud del Espiritu Santo descendiendo sobre ellos, fueron adoctrinados sobre todas las cosas y tuvieron un conocimiento perfecto, y partieron luego para los confines de la tierra evangelizando los bienes que nos vienen de Dios y anunciando la paz celestial a los hombres, para que todos y cada uno poseyeran el Evangelio de Dios» [28]

La Sagrada Escritura en los seminarios

3 Aquellos, pues, que tienen encomendada la tarea de enseñar en los seminarios y en analogos institutos «procuren ante todo que las divinas letras sean enseñadas en la forma

[27] *Divino Afflante Spiritu* EB 565, AAS 35 (1943) 346
[28] S IRENEO, *Adv haer* III 1,1 PG 7,844, HARVEY, II 2

que sugiere la gravedad misma de la disciplina y las necesidades de los tiempos» [29] Los maestros expongan en primer termino la doctrina teologica, para que las «Sagradas Escrituras sean para los futuros sacerdotes de la Iglesia fuente pura y perenne de vida espiritual, para cada uno personalmente, y sustancia para el oficio de la predicacion que les espera» [30] Ademas, cuando recurran a la critica, y ante todo a la critica literaria, no lo hagan como si estuvieran interesados solamente en esta, sino con el fin de mejor penetrar, con su auxilio, en el sentido pretendido por Dios por medio del hagiografo No se detengan, por tanto, a medio camino, contentos de sus hallazgos literarios, sino traten de demostrar como estos hallazgos contribuyen en realidad a comprender cada vez mas claramente la doctrina revelada o, cuando sea posible, a rechazar los errores Los profesores que actuen de esta forma haran que los alumnos encuentren en la Sagrada Escritura lo «que eleva la mente a Dios, alimenta el alma y fomenta la vida interior» [31]

Los predicadores, suma prudencia

4 Finalmente, los que instruyen al pueblo cristiano con la predicacion sagrada tienen necesidad de suma prudencia Ante todo, enseñen la doctrina, recordando la recomendacion de San Pablo «Atiende a tu tarea de enseñar, y en esto persevera, haciendo esto, te salvaras tu y tus oyentes» [32] Abstenganse de proponer novedades vanas o no suficientemente probadas Nuevas opiniones ya solidamente demostradas exponganlas, si es preciso, con cautela y teniendo presentes las condiciones de los oyentes Al narrar los hechos biblicos, no mezclen circunstancias ficticias poco consonantes con la verdad

Esta virtud de la prudencia debe ser ante todo caracteristica de quienes difunden escritos de divulgacion para los fieles Sea su preocupacion poner con claridad las riquezas de la palabra divina «para que los fieles se sientan movidos y enfervorizados para mejorar su propia vida» [33] Sean escrupulosos en no apartarse jamas de la doctrina comun o de la tradicion

[29] Cart apost *Quoniam in re biblica* EB 162
[30] *Divino Afflante Spiritu* EB 567, AAS 35 (1943) 348
[31] *Divino Afflante Spiritu* EB 552, AAS 35 (1943) 339
[32] I Tim 4,16
[33] *Divino Afflante Spiritu* EB 556, AAS 35 (1943) 347

de la Iglesia ni siquiera en cosas minimas, aprovechando los progresos de la ciencia biblica y los resultados de los estudios modernos pero evitando del todo las temerarias opiniones de los innovadores [34] Les esta severamente prohibido difundir, para secundar un pernicioso afan de novedades, algunas tentativas para la resolucion de las dificultades, sin una seleccion prudente y un serio examen, turbando asi la fe de muchos

Ya antes esta Comision Pontificia de Estudios Biblicos estimo oportuno recordar que tambien los libros y los articulos de revistas y periodicos que se refieren a la Biblia, en cuanto se refieren a temas de religion y a la instruccion cristiana de los fieles, estan sometidos a la autoridad y jurisdiccion de los ordinarios [35] Los ordinarios estan, por tanto, obligados a vigilar con maxima diligencia sobre estos escritos

5 Los que estan al frente de las Asociaciones Biblicas observen fielmente las normas fijadas por la Comision Pontificia para los Estudios Biblicos [36]

* * *

Si se observan las normas expuestas, el estudio de las Sagradas Escrituras resultara ciertamente de utilidad para los fieles Aun en nuestros dias cualquiera podra experimentar el dicho de San Pablo Las Sagradas Letras «pueden instruir para la salvacion mediante la fe en Cristo Jesus Toda la Escritura divinamente inspirada es util para ensenar, arguir, corregir, educar en la justicia, para que el hombre de Dios sea perfecto y capaz de toda obra buena» [37]

El 21 de abril de 1964, en la audiencia benignamente concedida al secretario abajo firmante, el Padre Santo Pablo VI ratifico y ordeno publicar esta instruccion

Roma, 21 de abril de 1964

BENJAMIN N WAMBACQ, O Praem
Secretario de la Comision Pontificia
para Estudios Biblicos

[34] Cf Cart apost *Quoniam in re biblica* EB 175
[35] *Instruc ad Excmos Locorum Ordinarios*, 15 dic 1955 EB 626
[36] Ibid , EB 622-633
[37] 2 Tim 3,15 17

CAPÍTULO III

EN TORNO A LOS AUTORES DE LOS EVANGELIOS

ESQUEMA

1. Documentos de la Iglesia.
   a) Respuestas de la PCB.
      1) Sobre la autenticidad del cuarto evangelio.
      2) Sobre la autenticidad del primer evangelio.
      3) Sobre la autenticidad del segundo y tercer evangelio.
      4) Publicación del Enchiridion Biblicum (2.ª ed.).
   b) Constitución dogmática *Dei Verbum.*
      1) Primer esquema.
      2) Segundo esquema.
      3) Tercer esquema: Comparación con el esquema segundo.
2. Testimonios de la tradición.
   a) Testimonio constante.
      1) Testimonios del siglo IV.
         a) San Agustín.
         b) San Jerónimo.
         c) San Juan Crisóstomo.
         d) San Epifanio.
         e) San Cirilo de Jerusalén.
         f) San Efrén.
      2) Testimonios de los siglos IV-III.
         g) Eusebio de Cesarea.
      3) Testimonios de los siglos III-II y II-I.
   b) Testimonio universal.
      1) Iglesia de Egipto.
      2) Iglesia de Africa.
      3) Iglesia Romana.
      4) Iglesia Gálica.
      5) Iglesia de Asia Menor.
         a) Elemento de tradición oral en Papías.
         b) Opinión propia de Papías sobre Marcos y Mateo.
            1.º Su opinión sobre Marcos.
            2.º Su opinión sobre Mateo.
3. Testimonios internos de los evangelios.
   a) Evangelio de Mateo.
      1) El apóstol Mateo.
      2) La lengua del primer evangelio.
      3) Destinatarios.
      4) Tiempo de composición.
   b) Evangelio de Marcos.

1) La persona de Marcos.
   a) Por los Hechos y Cartas.
   b) Por el mismo evangelio.
2) Destinatarios del evangelio de Marcos.
   a) No judeo-cristianos.
   b) Provenientes de la gentilidad.
   c) Provenientes de la gentilidad de Roma.
3) Lugar y tiempo de la composición del evangelio.

c) Evangelio de Lucas.
1) La persona de Lucas.
2) Destinatarios de su evangelio.
   a) Dedicado a Teófilo.
   b) No destinado a judeo-cristianos.
   c) Destinado a cristianos provenientes de la gentilidad.
3) Tiempo de composición.

d) Evangelio de Juan.
1) Autor del cuarto evangelio, Juan el apóstol.
   a) Autor del cuarto evangelio.
   b) Juan el apóstol.
   c) Tesis de oposición.
      1.º En la antigüedad.
      2.º A partir del siglo XIX.
2) Tiempo y lugar de composición.

Antes de empezar el estudio propiamente dicho de los evangelios, una cuestión preliminar indispensable es la problemática que se agita en torno a los autores. En el triple estadio de la formación de los evangelios que señalan la Instrucción de la PCB y el texto conciliar *Dei Verbum*, en el tercer estadio se alude precisamente a los autores sagrados de los evangelios con su labor de selección, síntesis, adaptación. ¿Qué sabemos en concreto de estos autores que nos legaron por escrito los evangelios? En la respuesta de esta pregunta abordaremos tres aspectos: actitud de la Iglesia sobre el problema en diversos documentos oficiales, testimonio de la Tradición acerca de los evangelistas y datos de los evangelios mismos que puedan iluminar el problema. En el transcurso de la exposición aparecerá qué elementos en el estudio de los autores están ligados a una actitud de fe y qué otros elementos están supeditados exclusivamente a una crítica literaria como el estudio de cualquier otro documento.

1. *Documentos de la Iglesia*

a) Respuestas de la PCB

El día 30 de octubre de 1902 fundaba León XIII con las letras apostólicas *Vigilantiae* la Pontificia Comisión Bíblica [1]. La finalidad de esta Comisión, en palabras del Pontífice: «Tendrá también el Consejo a su cargo moderar rectamente, y con la dignidad que el asunto requiere, las discusiones entre los doctores católicos, contribuyendo a dirimirlas, bien con la luz de su juicio, bien con el peso de su autoridad. Tendrá también esta otra ventaja: la de ofrecer a la Sede Apostólica la oportunidad de declarar qué deben ineludiblemente sostener los autores católicos, qué se ha de reservar a más alta investigación y qué puede quedar al libre juicio de cada cual» [2]. En el reglamento oficial de la PCB, dado en abril de 1903, se precisaba aún más la finalidad de la Comisión: «Proteger y defender absolutamente la integridad de la fe católica en materia bíblica. Promover con el debido celo y competencia el progreso en la exposición o exégesis de los libros divinos... Interponer su juicio para dirimir las controversias de especial gravedad que pudieran surgir entre sabios católicos. Responder a las consultas de los católicos del mundo entero» [3].

El modo de obligar las respuestas de la PCB de algún modo se deja entrever en la primera respuesta que dio el 13 de febrero de 1905: «Habiendo sido propuesta a la PCB, con objeto de tener una norma directiva para los estudiosos de Sagrada Escritura...» [4] El valor, pues, de esta primera respuesta, como aparece en la introducción, es el de ser una *norma directiva*. En la introducción a la *Doctrina Pontificia, Documentos Bíblicos*, se afirma que, aunque algunas respuestas de tipo doctrinal habría que excluirlas de esta orientación de norma directiva, el

[1] DocBib n 141-152
[2] DocBib, n.148
[3] DocBib, n 153
[4] DocBib n.167

mismo estilo en que están redactadas las primeras catorce respuestas parece indicar que se trata solamente de decretos *de tuto*; es decir, que no se pronuncian directamente sobre la verdad de la sentencia que mantienen, sino, por lo general, declaran ser ésta la más segura, ya que los argumentos aducidos en contrario se consideran insuficientes» [5].

1) SOBRE LA AUTENTICIDAD DEL CUARTO EVANGELIO

La cuarta respuesta de la PCB, dada el 29 de mayo de 1907, trataba del problema de la autenticidad o genuinidad del cuarto evangelio, es decir, que el cuarto evangelio es obra del evangelista a quien se le suele atribuir, a saber, Juan el Apóstol. La propuesta de la autenticidad del cuarto evangelio se le planteaba a la PCB bajo un doble ángulo: bajo el aspecto de los testimonios de la tradición y bajo el aspecto del análisis interno del mismo cuarto evangelio. Las preguntas se formulaban de la siguiente manera:

> I «Si la tradición constante, universal y solemne de la Iglesia, vigente ya desde el siglo II, según se saca sobre todo *a)* de los testimonios y alusiones de los Santos Padres, escritores eclesiásticos y hasta de los mismos herejes, que, habiendo debido derivarse por precisión de los discípulos de los apóstoles o de sus primeros sucesores, se enlazan necesariamente con el origen mismo del libro, *b)* del publico uso litúrgico vigente ya en todo el orbe desde los orígenes de la Iglesia, prescindiendo del argumento teologico, se demuestra con tan sólido argumento histórico que el apóstol San Juan, y no otro, ha de ser tenido por autor del cuarto evangelio, que las razones aducidas por los criticos en nada desvirtúan esta tradicion
> *Resp* —Afirmativamente»

> II «Si, ademas, las razones internas sacadas del texto del cuarto evangelio, considerado separadamente del testimonio del escritor y del manifiesto parentesco del mismo evangelio con la primera epistola del apóstol Juan, se han de juzgar confirmativas de la tradicion que atribuye sin duda ninguna al mismo apostol el cuarto evangelio, y si las dificultades tomadas de la comparacion del mismo evangelio con los otros tres, teniendo en cuenta la diversidad del tiempo, de fin y de oyentes,

[5] DocBib, Introd, p 97

por los cuales o contra los cuales escribió el autor, pueden resolverse razonablemente, como lo han hecho los Santos Padres y los expositores católicos

Resp —Afirmativamente a las dos partes» [6]

A estas respuestas afirmativas, dadas precisamente en un año tremendamente agitado por teorías modernistas (es el año de la promulgación del decreto *Lamentabili* y de la encíclica *Pascendi*), lo mismo que a futuras respuestas de la Comisión, el papa Pío X, ante la actitud de algunos que no aceptaban con la debida reverencia los decretos dados, imponía la obligación de sumisión: «Al presente declaramos y expresamente mandamos que todos estén obligados en conciencia a someterse a las sentencias del pontificio Consejo de asuntos bíblicos hasta ahora publicados o que en adelante se publiquen, igual que a los decretos, pertenecientes a la doctrina y aprobados por el Pontífice, de las demás Sagradas Congregaciones; y que no pueden evitar la nota de obediencia denegada y de temeridad, ni por tanto excusarse de culpa grave, quienes impugnen de palabra o por escrito dichas sentencias; y esto, aparte del escándalo en que incurran y de las demás cosas en que puedan faltar ante Dios al afirmar, como sucederá a menudo, cosas temerarias y falsas en estas materias» [7].

Estas palabras severas de Pío X hay que entenderlas en el contexto histórico del año 1907, apogeo del modernismo, con intención de imponer una norma única de pensar entre los católicos en un tiempo de anarquía. La obligación que impone de aceptación de los decretos no nace por tratarse, en general, de materia de fe, sino por razón de obediencia, para evitar temeridad y esperar que las razones aducidas, por entonces insuficientes, en contra de los decretos se esclarezcan. Por esta razón, no habrá dificultad que en diversidad de circunstancias, y basados en una mayor profundización de la ciencia,

[6] DENZ, 2110-2111 (3398-3399), EB 187-188, DocBib n 198-199

[7] Motu proprio *Praestantia Scripturae Sacrae,* sobre el valor de los decretos de la PCB, 18 de noviembre de 1907 (cf DocBib n 297)

decretos que en un tiempo se dieron como normativos, después tengan una formulación diversa.

2) Sobre la autenticidad del primer evangelio

En la octava respuesta dada por la PCB, el 19 de junio de 1911, se abordaba el problema de la autenticidad del primer evangelio. El porqué algunos negaban a Mateo la paternidad del primer evangelio, aparecerá claro cuando estudiemos algunos testimonios de la tradición. Las propuestas hechas a la Comisión sobre este problema se formulaban bajo diversos aspectos:

> «Si atendido el consentimiento universal y constante desde los primeros siglos de la Iglesia, que claramente demuestran los expresos testimonios de los Padres, los títulos de los códices de los evangelios, las versiones aun antiquísimas de los libros sagrados y los catalogos transmitidos por los Santos Padres, por los escritores eclesiasticos, por los Sumos Pontífices y los concilios, y, finalmente, el uso litúrgico de la Iglesia oriental y occidental, puede y debe afirmarse con certeza que Mateo, apostol de Cristo, es verdaderamente el autor del evangelio divulgado con su nombre
> *Resp* —Afirmativamente [8]
>
> Si puede sostenerse siquiera como probable la opinion de algunos modernos, según la cual Mateo no habria escrito propia y estrictamente el evangelio tal cual se nos ha transmitido, sino solamente una colección de algunos dichos o sermones de Cristo, de los cuales hubiera usado como de fuentes otro autor anonimo, a quien tienen por redactor del mismo evangelio
> *Resp* —Negativamente [9]
>
> Si por el mero hecho de que los Padres y todos los escritores eclesiasticos, y aun la misma Iglesia, ya desde el principio, han empleado unicamente como canónico el texto griego del evangelio conocido con el nombre de Mateo, sin exceptuar a los que expresamente afirmaron que el apóstol Mateo había escrito en su idioma patrio, puede probarse con certeza que el mismo evangelio griego es idéntico en lo sustancial al escrito por el mismo apostol en su lengua patria
> *Resp* —Afirmativamente» [10].

[8] Denz 2148 (3561), EB 383, DocBib n 423.
[9] Denz 2151 (3564), EB 386; DocBib n 426
[10] Denz. 2152 (3565), EB 387, DocBib n 427

SOBRE LA AUTENTICIDAD DEL SEGUNDO Y TERCER EVANGELIO

La autenticidad de los evangelios de Marcos y Lucas se trata de un modo conjunto en la novena respuesta de la PCB, dada el 26 de junio de 1912.

> «Si la atestacion clara de la tradicion, ya desde los principios de la Iglesia, maravillosamente concorde y apoyada en multiples argumentos, es a saber, en el expreso testimonio de los Santos Padres y de los escritores eclesiasticos, en las citas y alusiones que en su obra se encuentran, en el uso de los antiguos herejes, en las versiones de los libros del Nuevo Testamento, en casi todos los codices manuscritos antiquisimos y en razones internas tomadas del mismo texto de los libros sagrados, nos fuerza a afirmar con certidumbre que Marcos, discipulo e interprete de Pedro, y Lucas, medico, oyente y compañero de Pablo, son en verdad autores de los evangelios que respectivamente se les atribuyen
>
> *Resp* —Afirmativamente» [11]

En las respuestas de la PCB se afirma, pues, la autenticidad de los cuatro evangelios, atribuyéndolos respectivamente a Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

4) PUBLICACION DE LA SEGUNDA EDICION DEL «ENCHIRIDION BIBLICUM»

En 1954 se publicaba la segunda edición del *Enchiridion Biblicum*, un conjunto de documentos de la Iglesia sobre cuestiones bíblicas [12]. Con esta ocasión, el secretario y subsecretario de la PCB publicaban sendas notas presentando el *Enchiridion*, insinuando qué actitud se había de mantener con algunos de los decretos de la PCB. Las notas publicadas, una en alemán por A. Miller y la otra en latín por A. Kleinhaus [13], muestran identidad en la orientación e incluso a veces, por ejemplo, en

[11] DENZ 2155 (3568), EB 390, DocBib n 433

[12] *Enchiridion Biblicum* Documenta Ecclesiastica Sacram Scripturam Spectantia Auctoritate Pontificiae Commissionis de re biblica edita (Romae 1954) La primera edicion se habia publicado por la misma PCB en 1927

[13] A MILLER, *Das neue biblische Handbuch* Benediktinische Monatschrift 31 (1955) 49-50, A KLEINHAUS, *De nova Enchiridii Biblici editione* Antonianum 30 (1955) 63 65

lo referente a los decretos de la Comisión Bíblica, aun con las diferencias propias de cada lengua, identidad en la expresión. Esta coincidencia del secretario y subsecretario hacen que las notas tengan un carácter oficioso. Por una parte subrayan las circunstancias históricas en que dichos decretos se publicaban, muy distintas de las actuales:

> «Apenas se puede pensar hoy en que condiciones se encontraban los interpretes católicos hace unos cincuenta años y a qué peligro estaba expuesta la misma doctrina catolica de la Sagrada Escritura y su inspiración, cuando la critica liberal y racionalista se esforzaba por romper todos los limites de la tradicion Hoy, sin embargo, cuando aquellas luchas han disminuido y algunas controversias se han solucionado pacificamente y algunos problemas se presentan bajo nuevas facetas, es una actitud facil de juzgar temerariamente aquellos tiempos de excesiva rigidez de mente» [14]

Junto con esta distinción de tiempos, necesaria para comprender algunos de los decretos de la PCB, ponen de relieve otra distinción que hay que hacer en los mismos decretos:

> «Es clara la importancia del *Enchiridion* para la historia de los dogmas Al mismo tiempo nos muestra la lucha continua que la Iglesia ha debido de sostener en casi todos los tiempos para conservar intacta y pura la palabra de Dios Bajo este aspecto, los mismos decretos de la Pontificia Comisión Biblica son de gran importancia En cuanto que en ellos se proponen sentencias que no guardan union ni mediata ni inmediatamente con las verdades de fe y costumbres, el interprete de la Sagrada Escritura puede con plena libertad seguir sus investigaciones cientificas y precisar su fruto, quedando siempre a salvo la autoridad del magisterio de la Iglesia» [15]

En esta división establecida en los decretos de la Comisión, los que tienen una relación mediata o inmediata con la fe y costumbres, y los que no guardan ninguna relación, se insinúa una doble actitud a mantener. Los decretos que tengan relación con la fe y costumbres, en la medida de esa relación, conservan su fuerza obligante. En cambio, hay otros muchos decretos cuyo objeto es más bien de orden crítico o histórico, sin

[14] A Kleinhans, a c p 65
[15] A Kleinhans, a c p 64-65

guardar más relacion con la fe o costumbres, y en ese caso la fuerza de obligatoriedad dependerá exclusivamente de la fuerza de las razones que estén a favor o en contra

En esta segunda clase de decretos, los autores suelen poner los referentes a la autenticidad de los textos. Así se expresaba el rector del Pontificio Instituto Bíblico de Roma comentando las dos notas antes mencionadas del secretario y subsecretario de la PCB:

> «De los decretos que guardan relacion con la fe, y, por consiguiente, han de permanecer firmes, hay que distinguir los decretos que tratan cuestiones de ninguna manera relacionadas con la fe, y, por consiguiente, no quitan la libertad La mayoria de ellos se referian explicitamente al estado en que se encontraba entonces la ciencia biblica Entre ellos se encuentran principalmente los decretos que se refieren a la critica literaria, es decir, a la autenticidad (genuinidad) o identidad de los autores inspirados Estos decretos se dieron para defender la fe, pero hoy estos problemas sub novo aspectu apparent, pues se ve con claridad que la inspiracion de cualquier texto biblico queda a salvo cualquiera que sea su autor humano» [16]

Establecida esta distinción en los decretos de la PCB y la doble actitud a mantener respecto de ellos, ¿que habia que decir respecto de los decretos antes citados referente a la autenticidad de los cuatro evangelios en los que se atribuye la paternidad de ellos a los autores Mateo, Marcos, Lucas y Juan? Estos decretos, normativos entonces, ¿continúan teniendo su fuerza, o tal vez, por tratarse de una materia de critica literaria en la que el investigador puede realizar con plena libertad su investigación, se ha llegado a conclusiones diversas?

[16] E VOGT, *De decretis Commissionis Biblicae distinguendis* Bib 36 (1955) 565 En terminos parecidos se expresaba J Dupont comentando tambien las notas aparecidas con ocasion de la 2.ª edicion del *Enchiridion Biblicum* «On sait la grand place de la preocupation d'authenticite *(genuinitas)* dans les decrets de la Commission Biblique On se rend mieux compte aujourd hui que la question de l auteur humain d'un texte sacre est completement independente de la question de son inspiration divine et de son inerrance L exegete catholique d'aujourd'hui, lorsqu'il est amene, par de solides raisons externes ou internes, a metre en doute l'authenticite critique d un texte, sait perfectement que ses conclusions ne peuvent aucunement mettre en question la foi en l authenticite divine de ce texte» (cf J DUPONT, *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum* RB 62 [1955] 418)

La respuesta a estas preguntas nos la dara el proceso seguido en la redacción de la constitución dogmatica *Dei Verbum*, en el punto referente a los autores de los evangelios

b) Constitución dogmática «Dei Verbum»

El problema de la autenticidad de los evangelios también tuvo su gestación progresiva en la constitución dogmática, aunque no tan laboriosa como el de la historicidad. El tema se trata en el capítulo del Nuevo Testamento (c.5), inmediatamente antes de la historicidad Estableceremos comparación entre los esquemas I y II, II y III. El texto definitivo quedó ya fijado en el tercer esquema, pero la diversidad de enfoque en cada uno puede ser esclarecedora.

ESQUEMA I	ESQUEMA II
CAP IV SOBRE EL NT	CAP IV SOBRE EL NT
19 [De los evangelios y sus autores] Nadie ignora que entre todas las divinas Autoridades que se contienen en las Santas Escrituras, el Evangelio ocupa, con razon, el lugar preeminente	17 [*Excelencia* de los evangelios] ( ) Nadie ignora, *sin embargo*, que entre todas las Escrituras, *aun las del Nuevo Testamento*, los evangelios ocupan, con razon, el lugar preeminente, *puesto que ellos son el principal testimonio de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador*
La Iglesia de Dios, siempre y en todas partes, creyó y cree sin duda que los cuatro evangelios tienen origen apostolico y constantemente mantuvo y mantiene que tienen como autores humanos aquellos cuyos nombres estan en el canon de los Libros sagrados, a saber, Mateo, Marcos, Lucas y Juan, a quien amaba Jesus	*Pues* la Iglesia de Dios siempre y en todas las partes *mantuvo y mantiene* sin duda que los cuatro evangelios tienen origen apostolico ( ) *Lo que los apostoles, pues, predicaron por mandato de Cristo, eso mismo despues, bajo la inspiracion del Espiritu Santo, ellos y los varones apostolicos nos lo transmitieron por escrito, el fundamento de nuestra fe, es decir, el Evangelio en cuatro redacciones, segun* Mateo, Marcos, Lucas y Juan ( )
	Puesto que hoy, incluso entre aquellos que se glorian del nombre cristiano, se propagan dudas sobre la fe

histórica de los evangelios o sobre su autoridad divina, a este sacrosanto Concilio ha parecido oportuno determinar los principales principios sobre materia de tanta importancia.

1) *En el primer esquema* se da un enfoque determinado que ya se puede observar en el título mismo del número 19: «De los evangelios y sus autores» *(de evangeliis eorumque auctoribus)*. En el número se pueden distinguir tres ideas fundamentales: la primera, el lugar preeminente del Evangelio en el conjunto de la Sagrada Escritura. Esta primera afirmación está corroborada con una cita de San Agustín [17]. La segunda idea expresada en el número es el origen apostólico de los evangelios. Este origen apostólico se expone como objeto de fe: «la Iglesia lo creyó y cree» *(credidit et credit)*, con un sentido de universalidad y continuidad: «siempre y en todas partes» *(semper et ubique)*, y con un sentido de firmeza: «sin duda» *(sine dubitatione)*. En una tercera idea, distinta del origen apostólico, establece los autores humanos de los evangelios, a saber, aquellos cuyos nombres están en el canon de los Libros sagrados: «Mateo, Marcos, Lucas y Juan, a quien amaba Jesús». Los autores de los evangelios no los expresa como objeto de la expresión «la Iglesia... creyó y cree sin duda», sino como objeto de esta otra «constantemente mantuvo y mantiene» *(constanterque tenuit ac tenet)*. En el primer esquema, pues, junto con la excelencia y origen apostólico de los evangelios, se mantenía su autenticidad en el mismo tenor de los decretos de la PCB, pero reforzada ya con toda la autoridad del Concilio.

2) *En el segundo esquema* ya se da un enfoque diverso, que se aprecia también en el mismo título del número: «Excelencia de los evangelios» *(evangeliorum excellentia)* suprimiendo la adición del título del esquema anterior: «y sus autores». En este número del esque-

[17] S. AUGUSTINUS, *De consensu evangelistarum* 1,1: PL 34,1041s.

ma II se recogen las tres ideas subrayadas antes en el esquema I, pero con orientación distinta.

a) Se habla de la preeminencia no ya del Evangelio, sino de los evangelios (en plural), en alusión anticipada a la cuádruple forma a la que se hace mención después «en cuatro redacciones» *(quadriforme)*. Esta preeminencia de los evangelios se establece no ya sólo con toda la Escritura, sino que se hace mención explícita de los libros del Nuevo Testamento [18]. En esta *primera idea,* la aportación más importante del esquema II (que pasará al texto definitivo) es precisamente la razón que establece de la preeminencia de los evangelios: «puesto que ellos son el principal testimonio de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador» *(quippe quae praecipuun testimonium sint de Verbi Incarnati Salvatoris nostri vita atque doctrina)*. En esta razón se fusionan las dos características fundamentales de los evangelios: un testimonio histórico que nos habla de la «vida y doctrina», pero no en el marco cerrado de una pura biografía, sino en la amplitud de visión teológica que identifica ese Jesús de Nazaret con el «Verbo encarnado, nuestro Salvador» [19].

b) El origen apostólico de los evangelios lo presenta este nuevo esquema como una segunda explicación de su excelencia. Por esta razón empieza el párrafo con un «pues» *(enim)*. Con esto subraya la unidad de todo el n.17 basada en la excelencia de los evangelios. En esta *segunda idea* del origen apostólico hay una importante innovación en el esquema II, se suprime la formulación del esquema I al exponer la fe de la Iglesia «creyó y cree» *(credidit et credit)* y se sustituye por esta otra «mantuvo y mantiene» *(tenuit ac tenet)*. El porqué de este

[18] El cambio de «Evangelio» por «Evangelios», la supresión de «todas las autoridades divinas que se contienen en la Sagrada Escritura», y la alusión explícita a los libros del Nuevo Testamento hacen que, aunque la idea de preeminencia esté tomada del texto de San Agustín, no se pueda conservar la cita. En este esquema II aún se mantiene la cita de San Agustín, *De consensu evangelistarum* 1,1; a partir del esquema III desaparece la cita.

[19] J. R. SCHEIFLER, *Los Evangelios:* Comentarios a la Constitución *Dei Verbum* sobre la divina revelación (Madrid 1969); comentario al c.5 n.18 p.590.

cambio, que permanecerá hasta el texto definitivo, se expone en la relación del esquema III como respuesta a algunos Padres que pedían se conservase la antigua formulación: «Se mantiene—dice la relación—la común fórmula del esquema, porque, por una parte, no excluye que esto pertenezca a la fe, y por otra parte, sugiere que se trata de una materia en la cual la historia tiene también su cometido» [20]. El origen apostólico de los evangelios se considera, pues, en este esquema II, y así permanecerá hasta la redacción final del texto conciliar, como objeto de fe y al mismo tiempo como una materia que entra en el campo de la historia; por lo cual se ha preferido sustituir la formulación *credidit et credit* por *tenuit ac tenet*.

c) El modo de explicar este origen apostólico de los evangelios es la innovación mayor del n.17 en este esquema II. Esta explicación sustituye la *tercera idea* clave del esquema I, que trataba sobre la autenticidad de los evangelios atribuyéndoles expresamente como autores humanos a «Mateo, Marcos, Lucas y Juan, a quien amaba Jesús». Este esquema II no quiere abordar el problema concreto de autores; se contenta con explicar el origen apostólico de los evangelios estableciendo entre los evangelios y los apóstoles un puente de predicación realizada por los mismos apóstoles por mandato de Cristo. Esta predicación pone de manifiesto el origen apostólico de los evangelios, les da al mismo tiempo un sentido de unidad como fundamento de nuestra fe y juntamente de diversidad, ya que escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, por los apóstoles mismos y por varones apostólicos, nos lo presentan en una cuádruple forma según Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

En la formulación cincelada de este n.17 del esquema II, bajo el aspecto de origen apostólico de los evangelios, hay que hacer notar las siguientes expresiones, ya que en su conjunto se conservan hasta el texto definitivo:

[20] Schema Constitutionis de Divina Revelatione (Schemata II-III, Relatio de n.18, olim n.17[B], p.39).

1.º La predicación de los apóstoles, puesta por escrito, se presenta mediante la partícula causal «pues» *(enim)*, como la razón del origen apostólico de los evangelios.

2.º Aparece un sentido de identidad entre la materia predicada y la puesta por escrito por la formulación que usa: «*lo que* los apóstoles... predicaron..., *eso mismo* después... ellos y los varones apostólicos nos lo transmitieron por escrito...» («quae enim apostoli... praedicaverunt, *eadem* postea..., in scriptis, ipsi et apostolici viri nobis tradiderunt»). Esta formulación de identidad, «lo que predicaron..., *eso mismo* (eadem) transmitieron», desaparecerá en el esquema III por parecer indicar una identidad material entre Escritura y Tradición [20*].

3.º Pusieron por escrito la predicación, según expresión del número, «los apóstoles y los varones apostólicos» *(ipsi et apostolici viri)*. En los modos que se propusieron al esquema IV, antes de la aprobación definitiva del texto, algunos Padres sugirieron se pusiese: «ellos mismos o los varones apostólicos» («ipsi *vel* apostolici viri») o («ipsi *seu* apostolici viri») para no resolver el problema de los autores del primero y cuarto evangelio; es decir, proponen el cambio de la partícula *et* por *vel* o *seu* para no zanjar así esa cuestión. La respuesta que se da a semejante propuesta es dejar intacto el texto *ipsi et apostolici viri*, añadiendo, como razón, que el sentido está claro por el contexto *(sensus patet e contextu)*. Por consiguiente, el tenor del número por su conjunto, según la Comisión, no es dirimir la cuestión de los autores [21].

4.º A todos ellos, «ipsi et apostolici viri», se les pone bajo el influjo especial del Espíritu Santo *(divino afflante Spiritu)* al escribir lo que nos transmitieron. La inspira-

[20*] Schema Constitutionis de Divina Revelatione (Schemata II-III, Relatio de n.18, olim n.17[C], p.39).

[21] *Modi* ad n.18 p.51 n.15. En la relación que se hace en el esquema IV sobre este mismo n.18 se alude a unas proposiciones sugeridas por algunos Padres que no añaden nada de positivo (Schemata III-IV, Relatio de n.18 p.34). En la proposición E-3256 se quería precisar aún más la frase poniendo, en vez de «ipsi et apostolici viri», esta otra: «aliqui ex ipsis et apostolici viri».

ción, pues, recae sobre el autor humano aunque no sea apóstol [22].

5.º La expresión de «evangelio en cuatro redacciones, es decir, según Mateo, Marcos, Lucas y Juan», sustituye en el esquema II la formulación del esquema I que quería mostrar quiénes eran precisamente los autores humanos: «Mateo, Marcos, Lucas y Juan, a quien amaba Jesús». Con esta nueva formulación se insiste en un sentido de diversidad de presentación: «evangelio en cuatro redacciones, a saber: según Mateo, Marcos, Lucas y Juan», dentro de una unidad, fundamento de nuestra fe, proveniente de la predicación apostólica. Por esto, en la expresión «evangelio en cuatro redacciones» *(quadriforme evangelium)* se introdujo después en el texto definitivo una cita en referencia al texto de San Ireneo en que se presenta el Evangelio con un sentido de unidad en la diversidad [23].

[22] Algunos Padres, en los modos propuestos al esquema IV, muestran su temor de que pueda aparecer por el texto que los apóstoles en su predicacion no estén bajo el influjo del Espiritu Santo La Comisión responde, sin dar mas explicacion, que los temores no parecen fundados Es obvio que al afirmar el influjo del Espiritu en la composicion de los evangelios no se excluye con ello el influjo del Espiritu en la predicacion de los apostoles (cf *Modi* ad n 18· *Evangeliorum origo apostolica* p 51 n 15).

[23] El esquema II, al terminar todo este parrafo que comentamos, pone la cita de S IRENEO, *Adv haer* III 1,1 PG 7, 844, por razon de la frase «fidei nostrae fundamentum» En el esquema III y IV desaparece esta cita de San Ireneo, reduciendose tambien la frase que motivo la cita a «fidei fundamentum» (con exclusion del *nostrae)* En el texto definitivo, al terminar todo este parrafo, aparece de nuevo otra cita de S IRENEO, *Adv haer* III 11, 8 PG 7, 885, pero ya no motivada por la frase que la ocasiono antes, sino por la expresion «quadriforme evangelium» que aparece unida a partir del esquema III *(quadriforme nempe evangelium)*, y no separada como en el esquema II *(quadriforme nempe secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem evangelium)* Este texto de San Ireneo pretende precisamente mostrar este sentido de unidad del Evangelio en la diversidad de formas «Quoniam enim quattuor regiones mundi sunt in quo sumus, et quattuor principales spiritus, et disseminata est Ecclesia super omnem terram, columna autem et firmamentum Ecclesiae est evangelium et spiritus vitae, consequens est quattuor habere eam columnas, undique flantes incorruptibilitatem et vivificantes homines Ex quibus manifestum est, quoniam, qui est omnium artifex Verbum, qui sedet super cherubim et continet omnia, declaratus hominibus, dedit nobis quadriforme evangelium, quod uno spiritu continetur» (cf RJ 215)

6.º A esta expresión de «quadriforme evangelium» se añade otra, ya tradicional, usada en el concilio de Trento [24] en la enumeración de libros canónicos «según Mateo, Marcos, Lucas y Juan» *(secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem)* [25]. En esta expresión tradicional y canónica se subraya también el aspecto diferencial de los evangelios, quedando en un lugar muy secundario la identificación de sus autores [26].

El proceso en la formación del n.17 del esquema II pone claramente de manifiesto el desplazamiento de enfoque que se ha realizado en relación con el esquema I. Mientras que el n.19 del esquema I, partiendo de la excelencia y origen apostólico de los evangelios, terminaba poniendo de relieve la afirmación de sus autores humanos, el n.17 del esquema II todo lo hace converger para mostrar la excelencia de los evangelios: su condición de testimonio sobre la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, su origen apostólico y su carácter unitario, como fundamento de nuestra fe, múltiple en su cuádruple forma.

El precisar bien el enfoque del n.17 del esquema II tiene su importancia, porque en él queda prácticamente fijado el texto definitivo, salvo algunas precisiones que aún se realizan en el esquema III y que expondremos ahora brevemente.

El poner la cita de este texto de San Ireneo lo sugiere el modo 15 presentado al esquema IV, en el que algunos Padres proponían que en sustitución de «ipsi *et* apostolici viri» se escribiese «ipsi *vel* apostolici viri», vel: «ipsi *seu* apostolici viri, ne dirimatur quaestio de auctoribus I et IV Evangelii». La respuesta fue «De 'Apostolis *et* apostolicis viris' sensus patet e contextu. Ideo stet textus, addita in Nota, pro 'quadriformi Evangelio', referentia ad S. Irenaeum, *Adv. haer.* III 11, 8: PG 7, 885» (cf. Modi p.51 n.15). Con aducir la cita de San Ireneo se quiere poner de relieve que el texto no pretende dirimir la cuestión de los autores (objeto del temor de los Padres en su propuesta), sino la de mostrar, dentro de una unidad sustancial del Evangelio, una cuádruple diversidad de formas.

[24] CONC. TRID., s.4, Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis (cf. DENZ. 784 [1503]).

[25] Al no querer el esquema II insistir sobre los autores de los evangelios, sino sobre la cuádruple diversidad de formas, suprime la adición final que el esquema I ponía a Juan, «a quien amaba Jesús».

[26] J. R. SCHEIFLER, o.c. (nt.19), p.588.

ESQUEMA II

CAP IV SOBRE EL NT

17 [Excelencia de los evangelios]

Nadie ignora, sin embargo, que entre todas las Escrituras, aun las del Nuevo Testamento, los evangelios ocupan, con razon, el lugar preeminente, puesto que ellos son el principal testimonio de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador

Pues la Iglesia de Dios siempre y en todas partes mantuvo y mantiene sin duda que los cuatro evangelios tienen origen apostolico Lo que los apostoles, pues, predicaron por mandato de Cristo, eso mismo despues, bajo la inspiracion del Espiritu Santo, ellos y los varones apostolicos nos lo transmitieron por escrito, el fundamento de nuestra fe, es decir, el Evangelio en cuatro redacciones, segun Mateo, Marcos, Lucas y Juan

Puesto que hoy, incluso entre aquellos que se glorian del nombre cristiano, se propagan dudas sobre la fe historica de los evangelios o sobre su autoridad divina, a este sacrosanto Concilio ha parecido oportuno determinar los principales principios sobre materia de tanta importancia

ESQUEMA III

CAP IV SOBRE EL NT

18 [*Origen apostolico* de los evangelios]

Nadie ignora, sin embargo, que entre todas las Escrituras, aun las del Nuevo Testamento, los evangelios ocupan, con razón, el lugar preeminente, puesto que ellos son el principal testimonio de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador

( ) La Iglesia ( ) siempre y en todas partes mantuvo y mantiene ( ) *que los cuatro evangelios tienen origen apostolico* Lo que los apostoles, pues, predicaron por mandato de Cristo, ( ) después, bajo la inspiracion del Espíritu Santo, ellos y los varones apostolicos nos lo transmitieron por escrito, el fundamento de la ( ) fe, es decir, el Evangelio en cuatro redacciones, segun Mateo, Marcos, Lucas y Juan

( )

A tres se pueden reducir las innovaciones que presenta el nuevo texto:

1.ª Al comparar los dos números resalta a primera vista el cambio de numeración: n.17 y 18. Por sugerencia de bastantes Padres se añadió en el esquema III, antes del n.17 del esquema anterior, un nuevo número con el título de «Novi Testamenti excellentia» para presentar bajo un aspecto doctrinal e histórico toda la ma-

teria del Nuevo Testamento. El título de todo el c.5 es precisamente «De Novo Testamento». Esta adición de un nuevo número, titulado «Novi Testamenti excellentia», no sólo hace que el n.17 pase a ser n.18, sino que además, el n.18 deja de tener el título primero, «Evangeliorum excellentia», para adquirir un nuevo título, «Evangeliorum origo apostolica».

2.ª Este cambio de título del n.18 no es algo meramente extrínseco, sino que supone una nueva orientación del número. Antes, todo estaba enfocado a poner de relieve la excelencia de los evangelios, y por eso el origen apostólico se unía en el texto mediante una partícula causal, «pues» *(enim).* Ahora se suprime la partícula causal *enim* que hacía aparecer el origen apostólico como explicación de la excelencia de los evangelios, y el cuerpo central del número es el origen apostólico de los evangelios en consonancia con el título. Esta supresión de *enim* y relieve del origen apostólico no es algo meramente literario, sino que tiene su contenido teológico. Aunque el origen apostólico de los evangelios realmente entra dentro de su excelencia, no es precisamente la causa de ello. La razón de la excelencia de los evangelios está constituida, como se expresa en el n.17 y n.18, por la revelación que hace Jesús del Padre y de sí mismo, por ser los evangelios el «principal testimonio de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador» [27]. El origen apostólico de los evangelios no es ciertamente la causa determinante de su excelencia, pero sí es de tal importancia que merece un relieve propio. Por esto el texto conciliar, al hablar sobre ello, lo presenta como algo que «la Iglesia siempre y en todas partes lo mantuvo y mantiene» [28].

[27] No se encuentra ni en las relaciones ni en las respuestas de la Comision el porque de esta supresion de la particula causal «enim» En el sentido que hemos expuesto interpreta J R Scheifler la supresion del «enim» (cf o c , p 586).

[28] Recordamos que esa expresion «mantuvo y mantiene» *(tenuit ac tenet),* segun la Comision en la relacion del n 18 al esquema III, por una parte no excluye que la materia pertenezca a la fe, y por otra parte sugiere que la historia tiene tambien su palabra en la cuestion

3.ª Por último, se introduce una tercera variante en el esquema III que, aunque no toca propiamente el problema de preeminencia, origen apostólico o autores de los evangelios, tiene su importancia en el enfoque general de toda la constitución dogmática. La variante es insignificante en sí, pero encierra un no querer tomar postura alguna en el problema de relación entre Escritura y Tradición. En el esquema II se decía: lo que los apóstoles... predicaron por mandato de Cristo, *eso mismo* después... nos lo transmitieron por escrito». En el esquema III se suprime la palabra «eso mismo» *(eadem)* y en la relación al n.18 se da la razón: «parecía afirmar una identidad material entre Escritura y Tradición. Por esto, se ha quitado» [29].

Con todas estas variantes introducidas en el esquema III queda ya fraguado el texto que, pasando incólume [30] por el esquema IV, constituirá el texto conciliar definitivo. Como se ha podido apreciar, ha habido toda una evolución en el enfoque del problema en torno a los autores de los evangelios: en el esquema I se abordaba directamente afirmando la autenticidad de los evangelios en la línea de los decretos de la PCB, en el esquema II se marginaba un poco el problema, subordinándolo todo (origen apostólico y unidad en la diversidad) a mostrar la excelencia de los evangelios. Y a partir del esquema III, el origen apostólico se independiza

del origen apostólico (cf. Schemata II-III, Relatio de n.18, olim n.17[B] p.39). En la formulación de esta frase en el esquema III: «La Iglesia siempre y en todas partes mantuvo y mantiene que los cuatro evangelios tienen origen apostólico», se introducen además algunas otras variantes más intrascendentes, respecto del esquema II, pero que así han permanecido en el texto definitivo. Además de la supresión del «enim» antes explicado, se suprime el inciso «sine dubitatione» aplicado al «tenuit ac tenet». No era necesario, ya que de alguna manera va incluido en la expresión «semper et ubique tenuit ac tenet». Igualmente la supresión «Ecclesia Dei» reduciéndola a «Ecclesia».

29 Schemata II-III, Relatio de n.18, olim n.17(C) p.39. El esquema III suprime además el último párrafo del n.17 del esquema II, que era como una introducción al problema de la historicidad de los evangelios.

30 En la relación al n.18 en el esquema IV se dice «non adsunt in tribus animadversionibus propositiones quae aliquid positivum nostro textui afferre visae sunt» (cf. Schemata III-IV, Relatio de n.18 p.34).

de la excelencia de los evangelios, con una significación teológica; y el sentido de diversidad cuádruple, sin aludir al problema de autores, se intensifica aún más con la cita expresa del texto de San Ireneo. El Concilio ha tratado con seguridad la razón de la primacía de los evangelios, su origen apostólico, entroncado en los apóstoles mediante la predicación de éstos, la unidad del mensaje del Evangelio de Cristo presentado en la cuádruple diversidad según Mateo, Marcos, Lucas y Juan. En cambio, ha orillado conscientemente el problema de los autores humanos en el enfoque dado por los decretos de la PCB y del primer esquema. Ese problema lo ha considerado como abordable bajo un aspecto de crítica literaria y, por consiguiente, el Concilio no ha puesto su autoridad en él, ni rechazando posiciones tomadas ni corroborándolas con su decisión.

Queda, pues, para el estudio de los exegetas e investigadores el tratar el problema de los autores humanos como objeto de crítica literaria e histórica. En ese estudio ha de quedar siempre a salvo el origen apostólico de los evangelios como algo que toca a la fe de la Iglesia y su sentido de libros inspirados, cualquiera que sea su autor humano. Se ha de proceder en la investigación con la libertad que quiere la Iglesia, «se debe ejercer libremente el ingenio y la agudeza del intérprete católico para que cada uno por su parte aporte su contribución a beneficio de todos, para un creciente progreso de la doctrina sagrada, para preparar el juicio de la Iglesia y documentarlo en defensa y honor de ella» [31].

2. *Testimonios de la tradición*

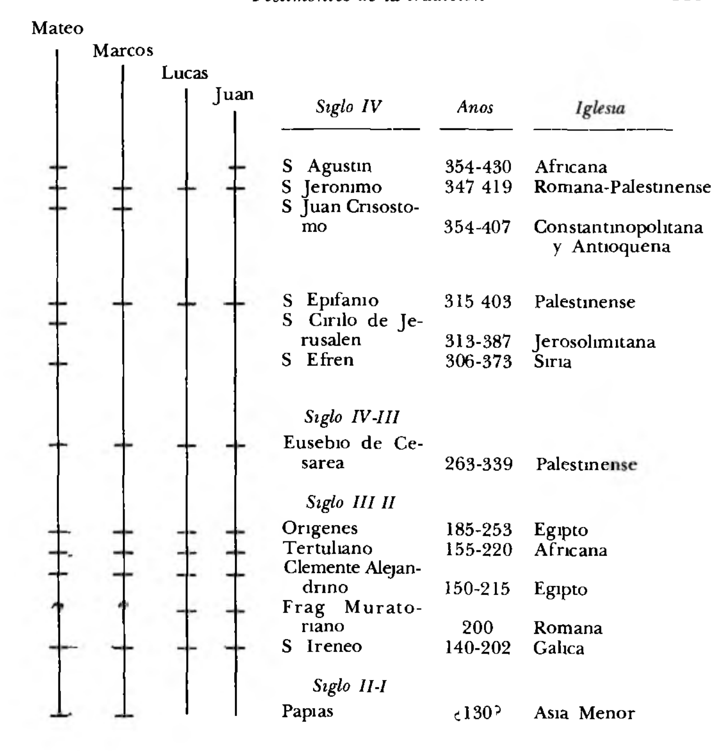
El concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Dei Verbum*, al tratar el problema de los evangelios, no ha querido prestar su autoridad para fijar el problema de los autores humanos. Con todo, al hablar de su ori-

[31] Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* de historica evangeliorum veritate: AAS 56 (1964) 716; cf. *Divino Afflante Spiritu:* AAS 35 (1943) 346; EB 565.

gen apostólico, alude a un sentimiento constante y universal de la Iglesia en considerar los evangelios como provenientes de los apóstoles. En esta posición de la Iglesia, constante, «siempre» *(semper)* y universal, «en todas partes» *(ubique)* en mantener el origen apostólico de los evangelios, se encuentran algunos testimonios que proyectan una gran luz para esclarecer la dificultad existente en determinar los autores humanos de los evangelios. Estos testimonios de una tradición constante y universal los vamos a considerar en su dimensión meramente humana, como documentos puramente históricos que nos hablan de la existencia de unas obras llamadas «evangelios» y cuya paternidad la atribuyen a unos autores determinados. El estudio de estos documentos nos pondrá de relieve, desde un punto de vista de autoridad externa, la procedencia apostólica de los evangelios y nos proporciona además detalles concretos y precisos sobre los autores a quienes se les atribuyen.

a) Testimonio constante

Existe una serie ininterrumpida de testimonios que nos hablan, con un sentido de unanimidad, de los cuatro autores que compusieron los evangelios. El reconstruir toda la serie constituiría un trabajo tan prolijo como innecesario. Baste presentar los testimonios bajo este sentido de continuidad en el tiempo, a partir del siglo IV en un proceso ascensional hasta llegar a los testimonios más lejanos a nosotros y más cercanos a los evangelios. En el cuadro siguiente aparece la serie ininterrumpida de testimonios. Los testimonios del siglo IV y IV-III nos limitaremos a transcribirlos. De los testimonios de los siglos III-II y II-I, además de transcribirlos, haremos alguna explicación de su contenido bajo el punto de vista de su universalidad.



Siglo IV	Anos	Iglesia
S Agustin	354-430	Africana
S Jeronimo	347 419	Romana-Palestinense
S Juan Crisostomo	354-407	Constantinopolitana y Antioquena
S Epifanio	315 403	Palestinense
S Cirilo de Jerusalen	313-387	Jerosolimitana
S Efren	306-373	Siria
Siglo IV-III		
Eusebio de Cesarea	263-339	Palestinense
Siglo III II		
Origenes	185-253	Egipto
Tertuliano	155-220	Africana
Clemente Alejandrino	150-215	Egipto
Frag Muratoriano	200	Romana
S Ireneo	140-202	Galica
Siglo II-I		
Papias	¿130?	Asia Menor

1) TESTIMONIOS DEL SIGLO IV

a) Testimonio de San Agustín

Sobre el evangelio de Mateo
(en la obra *contra Fausto maniqueo)*

«Asi como yo creo que ese vuestro libro es de maniqueo, puesto que desde el tiempo en que vivia en carne mortal ha llegado hasta vosotros conservado por sus discípulos y por la sucesión cierta de vuestros propósitos, así tambien vosotros debéis creer que este libro es de Mateo y que desde los años en que él vivió en carne mortal ha llegado hasta nuestros tiempos a través de una serie de generaciones no interrumpida y de una sucesión de conexiones garantizadas por la Iglesia» [32]

Sobre el evangelio de Juan

«En los cuatro evangelios, o mejor, en los cuatro libros del único Evangelio, el apóstol Juan, comparado no sin razon al

[32] *Contra Faustum manichaeum* 28,2 PL 42,485, RJ 1606.

aguila por la inteligencia espiritual, levanto su predicacion mas profunda y mucho mas sublimemente que los otros tres, y en ese levantamiento quiso tambien que nuestros corazones fueran levantados Porque los otros tres evangelistas, como que andan con el Señor hombre en la tierra, a este, en cambio, como si le disgustara andar por la tierra, segun trono al comienzo mismo de su escrito, se levanto y llego a aquel por quien fueron hechas todas las cosas diciendo *en el principio existia el Verbo*« [33]

b) Testimonio de San Jerónimo

Sobre el evangelio de Mateo

«Mateo, llamado tambien Levi, convertido de recaudador de contribuciones en apostol, fue el primero que escribio en Judea, para utilidad de los fieles provenientes de la circuncision, un evangelio de Cristo en lengua y escritura hebrea» [34]

Sobre el evangelio de Marcos

«Marcos, discipulo e interprete de Pedro, a ruegos de los hermanos en Roma, escribio un evangelio breve, conforme a lo que habia oido referir a Pedro Y habiendolo oido Pedro, lo aprobo y lo entrego a las iglesias para que fuera leido, como escriben Clemente y Papias, obispo de Hierapolis» [35]

Sobre el evangelio de Lucas

«Lucas, medico antioqueno, como lo indican sus escritos, no fue desconocedor de la lengua griega, seguidor del apostol Pablo y compañero de toda su peregrinacion, escribio el evangelio, del cual el mismo Pablo dice Os enviamos con el al hermano del que hay alabanza por el Evangelio en todas las iglesias' (2 Cor 8,18), y a los Colosenses 'Os saluda el queridisimo medico Lucas' (Col 4,14), y a Timoteo 'Lucas esta conmigo solo» [36]

Sobre el evangelio de Juan

«El apostol Juan, al que Jesus amo mas, hijo del Zebedeo, hermano del apostol Santiago, a quien degollo Herodes despues de la Pasion del Señor, escribio el ultimo de todos el evangelio, rogandoselo los obispos de Asia, contra Cerinto y otros herejes, y levantandose sobre todo contra la doctrina de los ebionitas, que afirman que Cristo antes de Maria no existio Por lo cual se vio obligado a explicar su origen divino » [37]

«Y la Historia de la Iglesia cuenta que (Juan), al ser apremiado por sus hermanos para escribir, respondio que lo haria

[33] *In Ioannis Evangelium* tr 36,1 PL 35,1662, RJ 1825
[34] *De viris illustribus* c 3 PL 23,643B
[35] *De viris illustribus* c 8 PL 23,653A
[36] *De viris illustribus* c 7 PL 23,649BC
[37] *De viris illustribus* c 9 PL 23,653BC

si todos en comun, junto con un ayuno, elevaban sus oraciones a Dios Terminado esto, prorrumpio, movido por revelacion, en aquel proemio bajado del cielo 'En el principio existia el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios » [38]

c) Testimonio de San Juan Crisóstomo

Sobre el evangelio de Mateo

«Finalmente, Mateo, segun se nos narra, visitado por los judios convertidos a la fe, y a ruegos suyos, compuso un evangelio en hebreo y les dejo por escrito lo que antes les habia enseñado de palabra» [39]

Sobre el evangelio de Marcos

«Marcos dice que, despues que (Pedro) nego por primera vez, canto el gallo, y, contando con exactitud la debilidad del discipulo que estaba casi muerto de miedo, afirma que el gallo canto segunda vez despues que le nego la tercera vez Esto Marcos lo aprendio de su maestro, pues era discipulo de Pedro Es aun mas de admirar el que no solo no oculte la caida del maestro, sino que la cuente aun con mas claridad que los otros, precisamente por ser su discipulo » [40]

d) Testimonio de San Epifanio

Sobre el evangelio de Mateo

«Mateo escribio en lengua hebraica y predico el evangelio, no partio solo del principio, sino que expuso primeramente la genealogia de Jesus desde Abrahan» [41]

Sobre el evangelio de Marcos

«Asi pues, a Marcos, que habia sido en Roma companero de Pedro, se le encargo que, inmediatamente, despues de Mateo, escribiese el evangelio Despues de haberlo escrito fue enviado por Pedro a Egipto Era este uno de los setenta discipulos que se dispersaron a causa de aquella palabra pronunciada por el Señor Si alguno no come mi carne y bebe mi sangre, no es digno de mi', como saben los que hayan leido el Evangelio (Jn 6,54) Sin embargo, el, convertido por obra de Pedro y lleno del Espiritu Santo, recibio el encargo de escribir el evangelio» [42]

[38] *Prolog commentariorum in Evangelium Mt* PL 26,19AB
[39] *In Mt homil* I PG 57,17
[40] *In Mt homil* 85 PG 58,758
[41] *Adv haer* 51,5 PG 41, 896A
[42] *Adv haer* 2,51 PG 41, 897-900

Sobre el evangelio de Lucas

«El Espíritu Santo impulsa y excita al bienaventurado Lucas, con ciertos estímulos ocultos, para que sacara las mentes de los hombres de aquella profundísima vorágine y para que nos confiara lo que había sido omitido por los otros escritos, para que nadie, alejándose más de la verdad, pudiera creer que la generación de Cristo había sido propuesta por él como una parábola» [43]

Sobre el evangelio de Juan

«El cuarto, finalmente, Juan, como colocando encima el remate de una corona, fue el intérprete de la condición y naturaleza más sublime en Cristo y de la sempiterna divinidad» [44]

e) Testimonio de San Cirilo de Jerusalén

Sobre el evangelio de Mateo

«Mateo, que escribió un evangelio, lo compuso en lengua hebrea» [45]

f) Testimonio de San Efrén

Sobre el evangelio de Mateo

«Mateo escribió su evangelio en hebreo, que más tarde fue traducido a la lengua griega» [46]

2) TESTIMONIO DEL SIGLO IV-III

g) Testimonio de Eusebio de Cesarea

Sobre el evangelio de Mateo

«Mateo, después de haber predicado la fe a los judíos, estando para dirigirse a otras regiones, escribió su evangelio en la lengua patria a fin de suplir con sus escritos lo que hubiera podido ofrecer todavía con su presencia a sus conciudadanos» [47]

Sobre el evangelio de Marcos

«Pedro, por exceso de reverencia, ni llegó a escribir el evangelio Marcos, que le era conocido y discípulo, se dice que conservó las narraciones de Pedro acerca de los hechos de Jesús» [48]

[43] *Adv haer* 51,7 PG 41,900BC
[44] *Adv haer* 2,69,23 PG 42,239s
[45] *Catecheses* 14 15 PG 33,844C
[46] *Evangelii concordantis expositio* (edit Aucher) 286
[47] *Hist eccles* 3,24 PG 20,265A
[48] *Demonstrationis evangelicae* 3,5 PG 22,216BC

Sobre el evangelio de Lucas

«Nos dejo dos libros divinamente inspirados Uno de ellos es el Evangelio El otro se titula *Hechos de los Apostoles*» [49]

Sobre el evangelio de Juan

« Hagamos recension de los escritos del mismo apostol (Juan), que le son atribuidos con el consentimiento de todos Y en primer lugar, su evangelio, conocidisimo en todas las Iglesias por el orbe de la tierra, debe ser recibido sin la menor duda De todos los discipulos (apostoles) del Señor, solo Mateo y Juan nos dejaron escritos comentarios de las cosas » [50]

3) Testimonios de los siglos III-II y II-I

Esta serie de testimonios sigue su línea ascensional en el tiempo Orígenes, Tertuliano, Clemente Alejandrino, Ireneo, hasta llegar al testimonio más antiguo que poseemos, el testimonio de Papias, obispo de Hierápolis, compañero de Policarpo y oyente de Juan el apóstol [51]. Estos testimonios hasta llegar al de Papías los vamos a analizar considerándolos no ya bajo el prisma de continuidad en el tiempo, sino de universalidad en el espacio de la Iglesia naciente.

b) Testimonio universal

En estos testimonios están representadas las iglesias principales situadas en torno al Mediterráneo, lugar de la primitiva expansión de la cristiandad: Iglesia de Egipto, Africana, Asia Menor, Romana, Gálica. Cada uno de estos documentos adquiere relieve propio al ser de origen diverso con independencia mutua

1) Iglesia de Egipto

La escuela de catecúmenos de Alejandría tuvo como fundador a Panteno (180); como sucesores, su discípulo Clemente Alejandrino († 215) y Orígenes († 254), con quién llegó la escuela a su máximo esplendor y apogeo.

[49] *Hist eccles* 3,4 PG 20,220C
[50] *Hist eccles* 3,4 PG 20,263-266
[51] Ireneo, *Adv haer* 5,33 4 PG 7,1214A, RJ 261

Gracias a la *Historia eclesiástica* de Eusebio conocemos abundantes datos y textos de Clemente y Orígenes.

Eusebio, en su *Historia eclesiástica*, nos refiere el testimonio de Clemente Alejandrino en que nos habla de cada uno de los autores de los evangelios:

> «Clemente. . refiere de esta manera una cierta tradición acerca del orden de los evangelios, que había recibido de unos antiguos presbíteros Decía de los evangelios que primeramente habían sido escritos aquellos que contienen el árbol genealógico del Señor Refiere que el evangelio de Marcos había sido escrito con esta ocasión Estando predicando Pedro públicamente la palabra de Dios en la ciudad de Roma y promulgando el Evangelio bajo la inspiración del Espíritu Santo, muchos de los que estaban con Marcos le aconsejaron que escribiese lo que el Apóstol predicaba, puesto que hacía tiempo que seguía a Pedro y guardaba sus palabras en la memoria Así Marcos compuso el evangelio y lo entregó a aquellos que se lo habían pedido. Siendo sabedor Pedro de esto, no se opuso a su realización ni lo fomentó. Juan, el último de todos, viendo que en los evangelios de los otros se cuenta lo que se refiere al cuerpo de Cristo, el, bajo la inspiración del Espíritu Santo y a petición de sus allegados, escribió un evangelio espiritual» [52]

El testimonio de Clemente tiene un enfoque especial al hablar de los evangelistas: se fija particularmente en el orden de composición: primero Mateo y Lucas, los que tienen genealogías del Señor; después Marcos en Roma, y por último, Juan, que escribió lo que Clemente llama «spirituale evangelium». El testimonio presenta además una particularidad dentro de la tradición, el poner a Marcos después de Lucas, y componiendo su evangelio viviendo aún Pedro. La denominación del evangelio de Juan como «espiritual» evolucionará más adelante en la denominación frecuente del cuarto evangelio como el más «teológico». Junto con estos datos sugestivos sobre los evangelistas, el testimonio presenta un pequeño interrogante, pues no se sabe a punto fijo quiénes pueden ser esos presbíteros de quienes Clemente se ha informado.

Por el mismo Eusebio de Cesarea conocemos el testimonio de Orígenes sobre los cuatro evangelistas:

[52] EUSEBIO, *Hist eclesS* 6,14: PG 20,552, cf PG 9,749C, RJ 439

«Como he recibido de la tradición a propósito de los cuatro evangelios, los únicos que hay en toda la Iglesia de Dios y se admiten sin controversia el primero que se escribió fue el evangelio según Mateo, al comienzo publicano, después apóstol de Jesucristo, que lo publicó habiéndolo compuesto en hebreo para los judíos convertidos a la fe, el segundo, el evangelio según Marcos, que lo compuso conforme a lo que Pedro le había expuesto, el tercero, según Lucas, avalado por Pablo y escrito para los gentiles, el último, según Juan» [53]

El testimonio de Orígenes está en plena consonancia con las líneas de la tradición en cuanto al orden de la composición y en cuanto al origen apostólico de los evangelios escritos por apóstoles o bien por aquellos que estaban directamente informados por ellos.

2) Iglesia de Africa

Tertuliano, nacido en Cartago hacia el año 155, de padres paganos, convertido al cristianismo hacia el 193, puso toda su formación jurídica, literaria y filosófica al servicio de la fe que había abrazado. Los años 195-220 fueron los más fecundos para su producción literaria. Hacia el año 207 se hace montanista. Excepción hecha de San Agustín, Tertuliano es el más importante y original de los autores eclesiásticos latinos [54]. Contra Marción, en su obra *Adversus Marcionem*, defiende el Evangelio como un documento oficial y jurídico («Evangelicum instrumentum»), vocabulario propio de su formación juridicista, apto para dirimir cualquier cuestión dudosa. «Este *Evangelicum instrumentum* tiene como autores a los apóstoles—afirma—, a quienes les ha sido impuesta por el mismo Señor esta misión de promulgarlo... De entre los apóstoles, Juan y Mateo nos inician en la fe; entre los varones apostólicos, Lucas y Marcos nos corroboran en ella» [55].

Esta contraposición entre Juan y Mateo respecto de los otros dos evangelistas la pone de relieve Tertuliano

[53] Eusebio, *Hist eccles* 6,25 PG 20,581-583, cf PG 13,829A; RJ 503

[54] J Quasten, *Patrología* t 1 (Madrid 1961) p 530

[55] *Adv Marcionem* 4,2 PL 2,392BC, RJ 339

al atribuir a Pedro lo que Marcos había publicado, pues era su intérprete, y al atribuir a Pablo la obra de Lucas [56]. Tenemos, pues, en Tertuliano, representante de la Iglesia africana, claramente afirmado el origen apostólico de los evangelios al distinguir en sus autores, apóstoles y varones apostólicos y prolongando la autoridad de éstos hasta la autoridad de Pedro y Pablo.

Junto con Tertuliano, Cipriano, primer obispo mártir en Africa († 258), nos da un testimonio elocuente sobre los evangelistas. En su obra latina cita a los autores de los evangelios con la fórmula griega: «In evangelio cata Matthaeum... cata Ioannem...» [57] Estos títulos griegos «Kata Mathaion...» nacieron ya en el siglo II, en manuscritos griegos. De ellos pasaron a versiones latinas africanas, en uso ya probablemente en tiempos de los mártires Scilitanos, condenados a muerte el año 180 [58].

3) Iglesia Romana

El hallazgo de un manuscrito latino en la biblioteca Ambrosiana de Milán nos pone en contacto con la iglesia de Roma de fines del siglo II. El manuscrito, con letras unciales latinas, fue descubierto por Muratori (de donde le viene el nombre al manuscrito) y publicado en 1740 [59]. El texto latino es una versión deficiente de un texto griego quizá de fines del siglo II. Su autor, a juzgar por los datos del mismo documento, parece ser contemporáneo de Hermas, del papa Pío I (140-155) y de Marción [60]. El fragmento parece recoger una lista de libros sagrados aceptados por la Iglesia. En el canon de libros se habla claramente de los evangelistas Lucas y

[56] *Adv Marcionem* 4,5 PL 2,396A, RJ 341
[57] *Testimoniorum adv Iudaeos* 1,10 12 18 PL 4,712B 713AB 715C
[58] J Quasten, *Patrología* t I (Madrid 1961) p 528
[59] Publicado en *Antiquitates Italicae Medii Aevi* III (Mediolani 1740), 851ss, EB 1-7, RJ 268
[60] Así aparece en los versos 73 76 83 En los versos 73 76 se lee «Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius»

Juan. A Lucas se pone como autor del tercer evangelio, no testigo ocular del Señor, sino compañero de Pablo. Escribe, informándose como pudo, a partir del nacimiento de Juan [61]. El cuarto evangelio se pone como obra de Juan, uno de los discípulos [62]. El fragmento pone de relieve una circunstancia especial de este evangelio: exhortándole los otros apóstoles a que escribiera el evangelio, Juan propuso un ayuno común de tres días para que al final cada uno contase lo que le hubiera sido revelado. Esa misma noche fue revelado a Andrés, uno de los apóstoles, que Juan lo escribiese todo a nombre propio y fuese revisado por todos [63].

[61] Así se lee en los versos 2-8 «Tertium evangelii librum secundum Lucam Lucas iste medicus, post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi itineris studiosum secum adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit, dominum tamen nec ipse vidit in carne, et ideo, prout assequi potuit, ita et a nativitate Ioannis incipit dicere» Para la diversa interpretación de algunas palabras, cf nota al texto en RJ 268, M J LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (Paris [2]1921), Introd p XII-XIII

[62] En los versos 9-34 se escribe sobre el evangelio de Juan «Quartum evangeliorum Ioannis ex discipulis, cohortantibus condiscipulis et episcopis suis, dixit 'Conieiunate mihi hodie triduo et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus' Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Ioannes suo nomine cuncta describeret Et ideo, licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis ac de gemino eius adventu, primo in humilitate despecto, quod fuit, secundo in potestate regali praeclaro, quod futurum est Quid ergo mirum, si Ioannes tam constanter singula etiam in epistulis suis profert dicens in semetipsum *Quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis* Sic enim nom solum visorem se et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur»

[63] La circunstancia de composición del cuarto evangelio, tal como la presenta el fragmento, tiene visos de legendaria, pues pone la historia de la redacción viviendo aún los apóstoles Se ha lanzado la sospecha de que tal circunstancia fue expuesta en el canon para revalorizar aún más el cuarto evangelio estando respaldado por los apóstoles (v 14-16) (cf A WIKENHAUSER *Introducción al Nuevo Testamento* [Madrid 1978] p 469) A Loisy, a propósito de estos versos del canon, dice en su introducción al comentario del cuarto evangelio «La tendance apologétique de ce morceau n'est guère contestable l'auteur répond à des gens qui contestaient l'origine apostolique de l'evangile, sa conformité avec les sinoptiques et même l'orthodoxie de sa doctrine L'apologie est, d'ailleurs, aussi maladroite et enfantine que pos-

El documento se llama «fragmento» precisamente por estar incompleto. La primera parte del texto se ha perdido. Empieza por unas palabras que parecen referirse a Marcos: «quibus tamen interfuit et ita posuit». Lagrange completa la frase haciendo preceder («sed juxta quod audierat a Petro in contionibus) quibus tamen interfuit et ita posuit» [64].

El fragmento muratoriano, aunque con algunos datos legendarios, nos sitúa a fines del siglo II en la Iglesia Romana, hablándonos de Lucas y Juan como autores del tercero y cuarto evangelios, respectivamente.

Por San Justino, nacido (sobre el año 100) en Flavia Neapoli, la antigua Sichem, y domiciliado después en Roma, tenemos otro testimonio de la Iglesia Romana que nos habla de la existencia del evangelio pluriforme. Por San Justino, en sus *Apologías*, sabemos que en la Iglesia de Roma, allá por el año 150, los cristianos se reunían en un mismo lugar donde se tenía la lectura pública de los profetas y de «los comentarios de los apóstoles» (*apostoli in commentariis* —'απομνημονεύμασιν— *suis*) [65] llamados evangelios (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια) [66].

4) IGLESIA GÁLICA

La figura de San Ireneo nos introduce en varias iglesias con las que tuvo íntima relación: Iglesia de Asia Menor, Iglesia Romana, y de un modo particular con la Iglesia Gálica, de la que fue obispo. San Ireneo está íntimamente ligado a la Iglesia de Asia Menor. Nace probablemente en Esmirna entre los años 140 y 160. Aún niño, en Asia Menor, oye a Policarpo [67], que a su vez

sible, puisque le quatrième évangile se trouverait le plus ancien de tous et composé en Palestine avant la dispersion des apôtres» (cf. A. LOISY, *Le Quatrième Évangile* [Paris [2]1921] p.16).

[64] M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc* (Paris [5]1929) p.XXIII; *Évangile selon saint Jean* (Paris [2]1925) p.LXV.

[65] *Apologia* 1,66: PG 6,429A; RJ 129.

[66] *Apologia* 1,66: PG 6,429A; RJ 128.

[67] Así lo cuenta a Florino, según sabemos por un fragmento conservador por Eusebio: «Haec dogmata, Florine... hi qui ante nos exsti-

había tratado con muchos de los que habían visto al Señor y aun con los mismos apóstoles [68]. Conoció también lo que enseñaban los sucesores de Policarpo [69]. Leyó los cinco libros que Papías había escrito sobre las palabras del Señor [70]. Estaba informado de los problemas de la Iglesia del Asia Menor [71].

Igualmente la figura de San Ireneo está íntimamente vinculada con la Iglesia de Roma. A esta Iglesia la considera como el centro de la tradición, con la que ha de convenir cualquier otra Iglesia [72]. Vino a Roma (sobre el año 178) para conversar con el papa Eleuterio [73] y después escribió al papa Víctor [74]. Conoce la sucesión de Romanos Pontífices desde Pedro hasta su tiempo [75].

Pero, sobre todo, San Ireneo es representante de la Iglesia Gálica, de la que fue obispo en Lyón, como sucesor de Fotino, a partir de la vuelta de la visita hecha al papa Eleuterio. La autoridad de su testimonio sobre los

tere presbyteri, quique apostolorum discipuli fuere, minime tibi tradiderunt. Vidi enim te, cum adhuc puer essem, in inferiore Asia apud Policarpum, cum in imperatoria aula splendide ageres et illi te probare conareris. Nam ea, quae tunc gesta sunt, melius memoria teneo, quam quae nuper acciderunt (quippe, quae pueri discimus, simul cum animo ipso coalescunt eique penitus inhaerent), adeo ut et locum dicere possim, in quo sedens beatus Policarpus disserebat, processus quoque eius et ingressus, vitaeque modum et corporis speciem, sermones denique quos ad multitudinem habebat; et familiarem consuetudinem, quae illi cum Ioanne ac reliquis qui Dominum viderant, intercessit, ut narrabat, et qualiter dicta eorum commemorabat, quaeque de Domino ex ipsis audiverat, de miraculis illius etiam, ac de doctrina, quae ab iis, qui *Verbum vitae* ipsi conspexerant, acceperat Policarpus, qualiter referebat, cuncta scripturis consona» (cf EUSEBIO, *Hist. eccles.* 5,20: PG 20,485A; PG 7,1225-1228; RJ 264).

[68] Lo dice expresamente en el texto anterior y en el *Adv haer.* 3,3,4: PG 7,851BC; RJ 212.

[69] *Adv haer,* 3,3,4: PG. 7,852; RJ 212.

[70] *Adv. haer.* 5,33,4: PG 7,1214; RJ 261.

[71] Conoce el problema suscitado con la diversidad de fechas en la celebración de la Pascua, los contactos entre Policarpo y el papa Aniceto para solucionarlo. Cf. fragmento conservado por EUSEBIO, *Hist eccles.* 5,24: PG 20,505; cf. PG 7,1229, RJ 265.

[72] *Adv. haer.* 3,3,2: PG 7,848s; RJ 210.

[73] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 5,4,2: PG 20,440.

[74] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 5,24,17: PG 20,500.

[75] IRENEO, *Adv. haer.* 3,3,3: PG 7,849; RJ 211.

evangelios es grande por su antigüedad: conocedor de Policarpo y por él de los apóstoles; por su universalidad: enraizado en diversas iglesias; por sus cualidades de retención: él mismo confiesa: «de los sucesos de aquellos días (su trato con Policarpo) me acuerdo con mayor claridad que de los recientes» [76].

Su testimonio es acerca de los cuatro evangelistas:

> «Así Mateo, entre los hebreos, escribió el evangelio en la lengua de ellos mientras que Pedro y Pablo, en Roma, evangelizaban y fundaban la Iglesia. Después de la muerte de éstos, Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos comunicó por escrito las cosas que habían sido anunciadas por Pedro. Y Lucas, compañero de Pablo, puso por escrito el evangelio que éste predicaba. Después Juan, discípulo del Señor, el cual se había recostado sobre su pecho, escribió el evangelio residiendo en Efeso de Asia» [77].

Este testimonio de Ireneo, junto con el orden tradicional en la composición de los evangelios, nos da detalles concretos sobre cada uno de los autores. Sobre *Mateo* nos habla de un evangelio primitivo escrito en el propio dialecto de los hebreos, lengua aramaica. Este evangelio se escribió no precisamente con un sentido de simultaneidad con la predicación de Pedro y Pablo en Roma. El testimonio de Ireneo más bien habla, en contraste, de dos modos distintos de evangelizar: uno, escribir el evangelio como Mateo; otro, predicar y fundar la Iglesia [78].

A *Marcos* lo presenta en relación con Pedro como su discípulo intérprete [79]. El tiempo asignado a la composición del evangelio de Marcos parece ser después de la

[76] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 5,20: PG 20,485 A; cf. PG 7,1227A; RJ 264.

[77] *Adv. haer.* 3,1,1: PG 7,844s; RJ 208.

[78] M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu* (Paris [2]1923) p.XII: «Dans le contexte antécédent d'Irénée, il est question de la prédication des Apôtres; Matthieu prêchait donc comme les autres; mais de plus (καί) il a composé un évangile écrit».

[79] El sentido de la expresión de Ireneo al hablar de Marcos como «interpres Petri» puede ser vario: el que expone la mente y predicación de Pedro, el que traduce la predicación originaria de Pedro poniéndola en griego, colaborador de Pedro fuera de Palestina.

muerte de Pedro y Pablo [80]. *Lucas*, según el testimonio, es el compañero de Pablo, y *Juan*, el último de los cuatro, escribió su evangelio en Efeso. El testimonio de Ireneo sobre los evangelistas, por su antigüedad y precisión, tiene, pues, una importancia excepcional.

5) Iglesia de Asia Menor

Con todo, el testimonio más importante sobre los evangelistas es el de Papías. Se remonta antes del año 150 y nos pone en contacto directo con los apóstoles aún más que el mismo testimonio de Ireneo.

Los datos biográficos de Papías los conocemos por Ireneo y sobre todo por Eusebio de Cesarea. Fue obispo de Hierápolis, en Frigia. Algunos fragmentos de su obra *Explicación de las sentencias del Señor* (λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως βίβλιοι πέντε) se conservan en la *Historia eclesiástica* de Eusebio [81] y la cita de su obra en Ireneo [82].

Las opiniones de Ireneo y Eusebio que dan de Papías son muy diversas. Ireneo muestra una gran estima de él, presentándolo como «oyente de Juan, compañero de Policarpo, hombre venerable» [83]. Eusebio, por el contrario, dice de él que «fue un varón de muy medio-

[80] La frase de Ireneo «post vero horum excessum» [egressum] puede estar sujeta a una doble interpretación: «después de la salida de éstos» de Roma; o «después de la muerte de éstos». El P. Lagrange se inclina por esta última interpretación, dando como argumento el sentido que tiene en el Nuevo Testamento la palabra griega usada en el original ἔξοδος, que es muerte (2 Pe 1,15: Lc 9,31). Aduce además como prueba el sentido del contexto: «Quand Irénée parle ensuite de leur départ, il fait allusion a ce seul départ (plus o moins simultané) de deux apôtres dont parlait l'antiquité, leur mort par le martyre». A esta argumentación el P. Lagrange añade en nota dos observaciones: el sentido del participio usado para decir que Marcos puso por escrito «quae *annuntiata* erant» es de algo ya pasado. Además, si el evangelio de Marcos hubiera sido escrito viviendo Pedro, Ireneo no hubiera dejado de respaldar su autoridad con la aprobación, al menos tácita, de Pedro (cf. M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc* [Paris [5]1929] p.XXII).

[81] Eusebio, *Hist. eccles.* 3,39: PG 20,297-300; RJ 94-95.

[82] *Adv. haer.* 5,33,4: PG 7,1213A; RJ 261.

[83] *Adv. haer.* 5,33,4: PG 7,1213A; RJ 261.

cre inteligencia, como lo demuestran sus escritos» [84]. Este juicio severo que formula Eusebio sobre Papías se debe a la actitud milenarista, poco crítica, que había mostrado Papías en su obra [85]. Para Eusebio, Papías no es un oyente de Juan el apóstol, como lo presenta Ireneo [86], sino de Juan el presbítero [87].

Este desnivel existente en la formulación de juicios tan encontrados quizá hubiera que rebajarlo un poco dada la animosidad con que Eusebio trata a Papías por su actitud milenarista. Aun dada esta diversidad de presentación de Papías, los fragmentos que de él se conservan en la obra de Eusebio tienen una capital importancia por transmitirnos la tradición de los apóstoles a través de sus discípulos y su opinión sobre los dos primeros evangelistas. En la transmisión que hace de todo esto, Papías dice de sí, resumiendo su obra: «No dudaré en ofrecerte, ordenadas juntamente con mis interpretaciones, cuantas noticias un día aprendí y grabé bien en mi memoria, seguro como estoy de su verdad» [88]. Papías, pues, nos da en su obra, por una parte, elementos de tradición oral, y por otra, interpretaciones propias. En los fragmentos conservados de la obra de Papías se encuentra esta doble faceta de tradición oral y opinión propia, presentando algunas dificultades para su recta inteligencia.

[84] *Hist. eccles.* 3,39: PG 20,300B.

[85] Estas dos facetas las recoge Eusebio en su *Historia:*«Inserta Papías otros relatos como llegados a él por tradición oral, lo mismo que ciertas extrañas parábolas del Salvador y enseñanzas suyas y algunas otras cosas que tienen aún mayores visos de fábula. Entre esas fábulas hay que contar no sé qué milenio de años que dice ha de venir después de la resurrección de entre los muertos y que el reino de Cristo se ha de establecer corporalmente en esta tierra nuestra; opinión que tuvo, a lo que creo, Papías por haber interpretado mal las explicaciones de los apóstoles y no haber visto el sentido de lo que ellos decían místicamente en ejemplos» (cf. *Hist. eccles.* 3,39: PG 20,300AB).

[86] *Adv. haer.* 5,33,4: PG 7,1214A; RJ 261.

[87] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 3,39: PG 20,297C.

[88] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 3,39: PG 20,296s.

a) Elementos de tradición oral en Papías

El mismo Papías confiesa su afición a informarse por vía de tradición oral, pues él encontraba más utilidad personal en lo recibido de viva voz que en lo leído en los libros:

> «Y si se daba el caso de venir alguno de los que habían seguido a los ancianos, yo trataba de discernir sus discursos: qué había dicho Andrés, qué Pedro, qué Felipe, qué Tomás o Santiago, o qué Juan o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor; igualmente lo que dicen Aristión y el presbítero Juan, discípulos del Señor, porque no pensaba yo que los libros pudieran ser de tanto provecho como lo que viene de la palabra viva de los hombres que aún perduran» [89].

En este primer fragmento de Papías se habla de su interés de informarse a través de otros de los dichos de Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, Juan, Mateo, de los otros discípulos del Señor; y lo que dicen Aristión y Juan el presbítero, discípulos del Señor. En esta enumeración de nombres sale dos veces el nombre de Juan. Y aquí surge la dificultad al interpretar el fragmento de Papías; al hablar de Juan primeramente y después de Juan el presbítero, ¿se trata de una misma persona o son dos personas distintas?

Hay quienes mantienen que en el testimonio de Papías se trata de dos personas distintas bajo esa doble denominación de Juan. Así juzga el mismo Eusebio, apoyado en la doble mención que se hace del nombre. Una confirmación de su opinión la encuentra en la tradición que habla de dos Juanes que vivieron en Asia y dos sepulcros conservados en Efeso, cada uno con el nombre de Juan [90]. Otros autores se suman a esta opinión de Eusebio poniendo de relieve, a partir del texto griego, la existencia de dos generaciones distintas: una pasada, a

[89] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 3,39: PG 20,297A; RJ 94.

[90] Con un deseo de quitar autoridad al milenarismo, que se apoyaba en textos del Apocalipsis, Eusebio presenta esta obra no como de Juan el apóstol, sino de Juan el presbítero (cf. *Hist. eccles.* 3,39: PG 20,297C).

la que perteneció Juan el apóstol; otra presente, a la que pertenecía Juan el presbítero [91].

Para otros, en cambio, «la tesis de la identificación parece ser más satisfaciente: Juan el presbítero sería otro nombre de Juan el apóstol» [92]. Aristión y Juan el presbitero no son de una generación distinta de los apóstoles; de lo contrario, no se les llamaría «discípulos del Señor». En el fragmento de Papías se usan dos verbos distintos, en pasado «dijeron» (εἶπεν) y en presente «dicen» (λέγουσιν), no es precisamente para significar dos generaciones distintas, sino para expresar que, dentro de una misma generación, unos ya han muerto, mientras que otros aún viven, a saber, Aristión y Juan el presbítero. Esta denominación de «el presbítero» aplicado al nombre de Juan, en contraposición de Juan el

[91] G BARDY, *Jean le Presbytre* DBS IV 844s En el texto griego del fragmento de Papias se exponen dos verbos distintos, uno εἶπεν (aoristo, tiempo pasado), aplicado a la lista de apostoles Andres, Pedro, Felipe , y otro λέγουσιν (presente), aplicado a Aristion y Juan el presbitero En esta diversidad de tiempos ven dos generaciones distintas una la de los apostoles, y por consiguiente la de Juan apostol, otra presente, a la que pertenecian Aristion y Juan el presbitero La aposicion que se hace como «discipulos del Señor» aplicada a Aristion y Juan el presbitero, algunos la consideran como glosa por faltar en la version siriaca de la *Historia de Eusebio* Al suprimir asi la expresion «discipulos del Señor» aplicada a Juan el presbitero, con mas facilidad distinguen a este de Juan el apostol (cf G BARDY, *Jean le Presbytre* DBS IV 844) Defienden tambien la distincion M J LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean* (Paris ^{2}1925) p XXXIIss XXXVIII, P VANNUTELLI, *De Presbytero Ioanne apud Papiam* ScuolC 58 (1930) 366-374, 59 (1931) 219-232, ID , *De Presbytero Ioanne apud Papiam* (Roma 1933), F M BRAUN, *Jean le Theologien et son evangile dans l'Eglise ancienne* (Paris 1959) p 357-364 A WIKENHAUSER, *Introduccion al Nuevo Testamento* (Barcelona ^{3}1978) p 465ss, C K BARRETT, *The Gospel according to St John* (London ^{5}1962) p 88-92

[92] I DE LA POTTERIE, *San Giovanni* Introduzione al Nuovo Testamento (Morcelliana-Brescia ^{2}1972) p 872 Otros muchos son partidarios de esta sentencia de la identidad, asi, por ejemplo P DE AMBROGGI, *Appunti sulla questione di Giovanni Presbitero presso Papia* ScuolC 58 (1930) 374ss, ID , *Giovanni apostolo e Giovanni presbitero una persona o due?* ScuolC 59 (1931) 301-314, P H HOPFL, *Introductio specialis in Novum Testamentum* (Romae ^{4}1938) p 16ss, G M PERRELLA, *Il testo di San Papia circa Giovanni l'anziano* DThom 43 (Piacenza 1940) 47-56, H P V NUNN, *The Authorschip of the Fourth Gospel* (Eton 1952) p 52-70, J LEAL, *El valor historico de los Evangelios* (Granada ^{2}1942) p 107ss, B PRETE, *Vangelo secondo Giovanni* Il Messaggio della Salvezza t 4 (Torino 1968) p 806

apóstol, no se encuentra en ninguna otra ocasión en el cristianismo primitivo, por el contrario, la denominación de «el presbítero» es la que se da el mismo Juan apóstol en sus cartas (2 Jn 1, 3 Jn 1). Todo esto hace pensar que Juan el presbítero es el mismo Juan apóstol que aún vivía muertos los otros apóstoles [93].

Por consiguiente, Papías, en este acercarse a la tradición oral, se remonta probablemente hasta el mismo Juan el apóstol [94]

Como elemento de tradición oral, puesto en boca precisamente de este «presbítero» del que antes se ha tratado, Papías habla de Marcos evangelista:

> ‹ El prebistero decia esto Marcos, interprete de Pedro, segun se acordaba, puso puntualmente por escrito, aunque no

[93] Como confirmacion tenemos el testimonio de Ireneo, que solo nos habla de un Juan «discipulo del Señor, que reclino la cabeza sobre el pecho del Señor», «que escribio el evangelio» (cf *Adv haer* 3,1,1 PG 7,845), con el que trato Policarpo (cf fragmento de Ireneo en E, *Hist eccles* 5,20 PG 20,486B), a quien escucho el mismo Papias (cf IRENEO, *Adv haer* 5,33,4 PG 7,1214) Algunos creen que Ireneo ha confundido los dos Juanes, el apostol y el presbitero, en uno solo, no al hablar de Policarpo, sino al hablar de Papias (cf G BARDY, en DBS IV 846) Pero de la afirmacion tajante de esta confusion hay que decir con Hopfl-Gut «Gratis asseritur S Irenaeum confudisse Ioannem apostolum cum Ioanne presbytero» (cf *Introductio specialis in Novum Testamentum* [Romae [4]1938] p 187) Mas aun, el mismo Eusebio, en su *Chronicorum* 1 2, Olymp 219 PG 19,551, anterior a la *Historia ecclesiastica,* afirma que Papias oyo a Juan el apostol Si despues en su *Historia* defiende Eusebio la existencia de dos Juanes, el apostol y el presbitero, probablemente es con el deseo de no atribuir al apostol, sino al presbitero, la paternidad del Apocalipsis, cuya autoridad queria menguar como ataque al milenarismo

Es importante notar que este problema de la existencia de uno o dos Juanes no afecta para nada al problema de la autenticidad o autor del cuarto evangelio, solo condiciona, en parte, el trato directo de Papias con la generacion de los apostoles o con los discipulos de estos

[94] ¿Se acerca ademas Papias directamente a los otros apostoles? Asi lo creen algunos juzgando que Papias ha reservado la palabra πρεσβυτεροι a los apostoles (cf J LEAL, *El valor historico de los Evangelios* [Granada [2]1942] p 104 107) Otros, dando a la palabra πρεσβυτεροι un sentido mas amplio en el texto de Papias, opinan que este se informo a traves de los discipulos de los apostoles que es lo que estos decian (cf G BARDY, en DBS IV 844) El testimonio de Papias es, pues, importante por su enraizamiento en la tradicion, bien de un modo directo en los apostoles o mediante los discipulos de estos

con orden, los dichos y hechos del Señor, pues el ni había oído al Señor ni le había seguido» [95]

En este testimonio de la tradición conservada por Papías se encuentran elementos que se han mantenido constantes en testimonios posteriores [96]: Marcos, intérprete de Pedro [97], transmisor fiel de su predicación Pero, además, en él se recogen «del presbítero» datos especialmente significativos sobre el evangelista Marcos. escribió «los dichos y hechos» del Señor (ἢ λεχθέντα ἢ πραχθεντα), y esto sin orden.

Esta matización de la falta de orden resulta un poco extraña, pues, como se verá, el evangelio de Marcos presenta, aunque a su modo, un orden riguroso El sentido del testimonio, pues, parece ser no la falta absoluta del orden, sino la falta del orden particular que presentan el evangelio de Mateo y el de Juan [98] El que se precise en este testimonio el contenido del evangelio de Marcos («los dichos y hechos» del Señor) tiene su interés en orden a determinar después también el contenido del evangelio de Mateo [99]

b) Opinión propia de Papías sobre Marcos y Mateo

Junto con estos elementos sacados de la tradición, Papías presenta también su juicio sobre dos evangelistas en los fragmentos conservados de él Marcos y Mateo

[95] EUSEBIO, *Hist eccles* 3,39 PG 20,300C, RJ 95

[96] IRENEO, *Adv haer* 3,1,1 PG 7,844s, RJ 208, CLEMENTE ALEJANDRINO, en EUSEBIO, *Hist eccles* 6,14 PG 9,749C, RJ 439, TERTULIANO, *Adv Marcionem* 4,5 PL 2,396, RJ 341, ORIGENES, en EUSEBIO, *Hist eccles* 6,25 PG 13,892A, RJ 503

[97] Así resumen P H Hopfl-B Gut los diversos sentidos que se le han dado a la palabra ἑρμηνευτης aplicada a Marcos en el testimonio de Papias «nonnulli vocem ἑρμηνευτης sumunt in sensu proprio Marcum ea, quae Petrus aramaice dicebat, graece reddidisse asserunt Alii potius dicunt Marcum fuisse interpretem, 'ammanuensem' Petri, quia ea, quae Petrus viva voce praedicabat, litteris mandavit et ita cum aliis communicavit, nec tamen propriam Marci praedicationem excludi» (cf P H HOPFL B GUT, *Introductio specialis in Novum Testamentum* [Roma [4]1938] p 67)

[98] P H HOPFL-B GUT, o c p 68, V TAYLOR, *The Gospel according to St Mark* (London [6]1963) p 2

[99] Cf infra p 138s

1.º *Su opinión sobre Marcos* —A la opinión del «presbítero» sobre Marcos: «el presbítero decía esto», Papías, hablando en primera persona, añade su parecer sobre este evangelista.

> «Mas tarde, como dije, siguio a Pedro, quien daba sus instrucciones segun las necesidades, pero no como quien compone una ordenacion de las sentencias del Senor De suerte que en nada falto Marcos poniendo por escrito algunas de aquellas cosas tal como las recordaba Porque en una sola cosa puso su cuidado en no omitir nada de lo que habia oido y no poner nada falso en ello» [100]

En esta reflexión personal de Papías sobre Marcos se encierra un dato esclarecedor para comprender la composición del evangelio Si Pedro en su predicacion no intentaba reproducir un orden riguroso de las palabras del Señor [101], sino que mas bien se adaptaba a la utilidad de sus oyentes, no es ninguna falta en Marcos el que él, en algunas cosas, no procediese con un orden, sino que escribiese según se acordaba, guiado tal vez en ese recuerdo no ya de la utilidad de sus oyentes, sino de sus lectores Con todo, subraya Papías, junto con la carencia de ese orden riguroso y plenamente compaginable con él, la existencia en el autor de un deseo de no falsear lo recibido Al concluir esta observación del fragmento de Papías, nos dice Eusebio en su *Historia* «esto es lo que nos dice Papias sobre Marcos» [102]

2.º *Su opinión sobre Mateo* —Sobre Mateo, continúa Eusebio en su *Historia,* dice lo siguiente. «Mateo escribió en lengua hebrea las sentencias (de Jesús), y cada uno las interpretó conforme a su capacidad» [103].

[100] EUSEBIO, *Hist, eccles* 3,39 PG 20,300C, RJ 95

[101] El contenido de la predicacion de Pedro lo expresa Papias como «palabras del Señor», excluyendo de ellas el orden ἀλλ' οὐχ ὥσπερ συνταξιν τῶν κυριακῶν ποιουμενος λογιων Este contenido es el que recibio Marcos, el que puso por escrito, aunque tambien sin orden Y este contenido del evangelio de Marcos lo especifica tambien Papias poco antes, aunque puesto en boca del presbitero, como «dichos y hechos de Cristo», ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθεντα Luego el mismo Papias, por si o por otro, determina el contenido del evangelio como «palabras del Señor» o «como dichos y hechos»

[102] *Hist eccles* 3,39 PG 20,300C, RJ 95

[103] *Hist eccles* 3,39 PG 20,300D, RJ 95

En esta afirmacion de Papias se habla en primer lugar del texto primitivo de Mateo, escrito en dialecto hebreo, es decir, aramaico [104] Cuando Papias escribe esto probablemente ya no tenia ante sus ojos el texto original de Mateo, que cada uno «interpreto conforme a su capacidad», sino algunas de esas interpretaciones exegeticas que ya se habian hecho de el [105]

En el testimonio de Papias lo que ofrece mas dificultad es lo que quiere significar la palabra τα λογια, como contenido de lo que escribio Mateo Hay dos interpretaciones extremas y una intermedia Unos, apoyados en el sentido inmediato y frecuente de τα λογια, como sentencias, consideran que Mateo no escribio un verdadero evangelio, sino una mera coleccion de palabras y de sentencias del Señor [106] Otros, por el contrario [107], consi-

[104] La expresion de Papias εβραΐδι διαλέκτῳ es la misma que se emplea en los Hechos de los Apostoles para indicar la locucion que Pablo tuvo al pueblo judio (Act 21 40)

[105] La palabra usada por Papias ἡρμηνευσε puede tener diversas significaciones Puede significar una explicacion oral hecha de viva voz a los fieles en la asamblea este sentido hay que excluirlo, pues entonces no se habria empleado el aoristo, sino el imperfecto, como un acto de repeticion frecuente (cf L VAGANAY, *Matthieu* [evangile selon saint] DBS V 946) Vaganay se inclina por una traduccion escrita, y por consiguiente, en el texto de Papias de alguna manera se indicaria la existencia de varias traducciones de la obra de Mateo (cf DBS V 946) Quiza, mas probablemente, el termino ἡρμηνευσε incluya un sentido no de «traduccion», sino de «exegesis» que algunos han hecho antes de Papias, y ahora Papias, teniendo como base los dichos de los presbiteros que conoce perfectamente, ha intentado el tambien hacerla de nuevo (cf C M MARTINI *Introduzione ai Vangeli sinottici* Il Messaggio della Salvezza t 4 [Torino 1968] p 43) Este sentido de la palabra ἡρμηνευσε esta mas en consonancia con lo que el mismo Papias dice de su obra Λογιων κυριακῶν Ἐξηγησεως «No dudare en ofrecerte ordenadas, juntamente con mis interpretaciones ἑρμηνειαις, cuantas noticias un dia aprendi y grabe bien en mi memoria, seguro como estoy de su verdad» (*Hist eccles* 3,39 PG 20,2965, cf X LEON-DUFOUR, *L Evangile selon Saint Matthieu* ibid , t 2 [Tournai ²1959] p 189s)

[106] Esta sentencia la inicio F SCHLEIERMACHER, *Über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien* Theologische Studien und Kritiken 5 (1832) 735 768 La sentencia fue sostenida por C LACHMANN, *De ordine narrationum in evangeliis sinopticis* Theologische Studien und Kritiken 7(1835) 577, y seguida tambien por autores catolicos P BATIFFOL, *Six lecons sur les evangiles* (Paris 1907) p 66-70, S BARNES, *Suggestions on the Origin of the Gospel according to S Matthew* JTS 6 (1904) 187-203

deran que τὰ λογια, en el testimonio de Papias, incluye en sí sentencias junto con hechos o narraciones de la vida del Señor A esta conclusión llegan a partir del testimonio mismo de Papías Al hablar Papías del evangelio de Marcos, de alguna manera, los λογια están en conexión con «los dichos y los hechos» (ἤ λεχθέντα ἤ πραχθέντα) [108] La misma obra de Papías titulada λογίων κυριακῶν ἐξηγησεως (βιβλιοι πέντε) contiene en sí hechos del Señor, como el mismo Eusebio lo confiesa [109] Como corroboración de esta conclusión esta la traducción siriaca de Eusebio, que traduce λόγια por Evangelio, por consiguiente, conjunto de sentencias y hechos

Una tercera interpretación, intermedia entre las dos anteriores, la ofrece L Vaganay [110] Los λογια en el testimonio de Papías conservan su significación ordinaria de oráculo, sentencia [111], tanto cuando habla de Marcos [112] como cuando habla de Mateo Al tratar de Mateo, Papias quiere subrayar el orden [113] que sigue Mateo al exponer las sentencias del Señor [114], en contra-

[107] G KITTEL, λογιον ThWNT IV (1937) 144s, P H HOPEL-B GUT, o c p 33, A WIKENHAUSER, *Introduccion al Nuevo Testamento* (Barcelona ³1978) p 355, S ZEDDA, *I Vangeli e la critica oggi* (Treviso ²1965) p 120-123

[108] Cf supra nt 101

[109] *Hist eccles* 3,39 PG 20,296 300s

[110] L VAGANAY, *Matthieu* (evangile selon saint) DBS V 940ss

[111] Este es el sentido que tiene las cuatro veces que sale en pasajes neotestamentarios Act 7,38, Rom 3,2, Heb 5,12, 1 Pe 4,11

[112] Para Vaganay, en el testimonio de Papias que nos habla de Marcos, hay dos partes claramente distintas una primera parte puesta en boca del presbitero ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μεντοι ταξει, τα ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἤ λεχθέντα ἤ πραχθέντα, y una segunda parte puesta en la boca del mismo Papias referente a la falta de orden en la predicacion de Pedro al hacer la exposicion τῶν κυριακῶν λογιων Para Vaganay no hay una correspondencia exacta entre las dos partes τῶν κυριακῶν λογιων corresponde solamente al λεχθεντα de la primera parte Asi Papias subraya, dice Vaganay, la falta de orden en el evangelio de Marcos al exponer las sentencias del Señor, siguiendo a Pedro a quien interpretaba (cf VAGANAY, en DBS V 940ss)

[113] Vaganay lee en el testimonio de Papias sobre Mateo no que escribio συνεγραψατο, sino que ordeno συνεταξατο τα λόγια (cf VAGANAY, en DBS V 940)

[114] En el testimonio de Papias sobre Mateo se suprime la aposicion «del Señor» τα λόγια (κυριακα) La correspondencia que guarda con lo dicho antes sobre Marcos τῶν κυριακῶν λογίων, hace que, aun suprimiendo κυριακα, al hablar de Mateo, se sobrentienda

posición de Marcos, que las escribió sin orden [115].

Esta diversidad de sentencias [116] en la interpretación del testimonio de Papías es muy explicable dado que se trata sólo de pequeños fragmentos de la obra de Papías, insertos y conservados en la *Historia* de Eusebio. Aun dentro de esta diversidad de pareceres, no se debilita, como dice Léon-Dufour [117], la conclusión siguiente: Mateo escribió en hebreo, ordenando las sentencias del Señor. Esta obra original de Mateo es la que está respaldando el evangelio griego [118], llamado «según San Mateo».

[115] Ultimamente C M Martini se suma a la interpretacion de Vaganay sobre los *logia* y a la preferencia por el termino συνεταξατο Martini subraya que «Papias no se ha preocupado de la autenticidad del evangelio (de Mateo), que no se pone en duda, sino solo de mostrar el caracter peculiar de Mateo» (cf C M MARTINI, *Introduzione ai Vangeli sinottici* Il Messaggio della Salvezza t 4 [Torino 1968] p 43)

[116] La PCB, el 19 de junio de 1911, dio una respuesta negativa a la siguiente pregunta «Si puede sostenerse siquiera como probable la opinion de algunos modernos, segun la cual Mateo no habria escrito propia y estrictamente el evangelio tal cual se nos ha transmitido, sino solamente una coleccion de algunos dichos o sermones de Cristo, de los cuales hubiera usado como de fuentes otro autor anonimo, a quien tienen por redactor del mismo Evangelio —*Resp* Negativamente» (cf DENZ 2151 [3564], EB 386, DocBib, n 426) Queda excluida la primera sentencia que hemos expuesto sobre el evangelio de Mateo a partir de los *logia*, la de F Schleiermacher, que considera la obra primitiva de Mateo como mera coleccion de sentencias, no como autentico evangelio compuesto de hechos y dichos del Señor La razon de esta exclusion esta enraizada en la tradicion, ya que los que conocian el testimonio de Papias hablan de un evangelio de Mateo asi IRENEO, *Adv haer* 3,1, PG 7,844B, RJ 208, y el mismo EUSEBIO, *Hist eccles* 3,24 PG 20,265A «Matthaeus cum Hebraeis primum fidem praedicasset, inde ad alias quoque gentes profecturus, Evangelium suum patrio sermone conscribens, id quod praesentiae suae adhuc superesse videbatur, scripto illis quos relinquebat, supplevit» Igualmente nos hablan de un evangelio de Mateo Clemente Alejandrino, Origenes, Tertuliano La sentencia de Vaganay, aunque algo ingeniosa en la interpretacion que hace de los *logia*, sobre todo en el testimonio de Papias sobre Marcos, es plenamente aceptable No excluye los hechos del evangelio de Mateo, solo muestra la presentacion ordenada de los dichos del Señor que presenta la obra de Mateo, segun el testimonio de Papias

[117] X LÉON-DUFOUR, *L'Evangile selon Saint Matthieu* ibid , t 2 (Tournai [2]1959) p 190

[118] La PCB respondia afirmativamente, el 19 de junio de 1911, a la siguiente pregunta «Si por el mero hecho de que los Padres y todos los escritores eclesiasticos, y aun la misma Iglesia, ya desde el principio

Una tradición, pues, constante en el tiempo hasta empalmar con la época apostólica en todo el ámbito de la expansión de la Iglesia nos presenta los evangelios como provenientes de los apóstoles o de varones que, respaldados por la autoridad y predicación de los apóstoles, pusieron por escrito la predicación de éstos. La tradición, además, junto con este origen apostólico de los evangelios, nos da también sus autores humanos recogiendo datos precisos de ellos. Estos datos que nos da la tradición sobre los autores humanos de los evangelios, ¿de alguna manera se pueden confirmar por los datos internos que encontramos en los mismos evangelios?

3. *Testimonios internos de los evangelios*

Los evangelios no presentan directamente los autores que los han compuesto; pero sí suministran indicios que pueden ser elementos confirmativos de los datos que se encuentran en la tradición.

a) Evangelio de Mateo

Los datos de la tradición sobre el primer evangelio giran en torno a su persona: de nombre Mateo y por vocación apóstol; en torno a la lengua de composición: arameo; sobre los destinatarios: judíos; sobre el tiempo de composición: el primero entre los evangelistas [119]. ¿Qué sabemos, a partir del evangelio griego de San Ma-

han empleado únicamente como canónico el texto griego del evangelio conocido con el nombre de Mateo, sin exceptuar a los que expresamente afirmaron que el apóstol Mateo había escrito en su idioma patrio, puede probarse con certeza que el mismo evangelio griego es idéntico en lo sustancial al escrito por el mismo apóstol en su lengua patria.—*Resp.* Afirmativamente» (cf. DENZ. 2152 [3565], EB 387; DocBib n. 427). Aunque el texto original de Mateo no se conserva, con todo, se puede hablar de una identidad «quoad substantiam» entre el evangelio griego según San Mateo y el original del apóstol. Precisamente por esta correspondencia sustancial, los Padres, aun siendo conocedores de la existencia del texto hebraico de Mateo, llaman evangelio «según San Mateo» a la versión griega.

[119] Así los testimonios de Jerónimo, Tertuliano, Ireneo, Papías.

teo que poseemos, sobre los datos suministrados por la tradición?

1) El apóstol Mateo

Los tres sinópticos y el libro de los Hechos nombran entre la lista de apóstoles a Mateo (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,15; Act 1,13). Sólo el primer evangelio añade al nombre de Mateo la denominación de «publicano» (Mt 10,3), haciendo alusión al llamamiento primero (Mt 9,9). Marcos y Lucas, aunque narran este primer llamamiento, no le dan el nombre de Mateo, sino de Leví el de Alfeo (Mc 2,14), el publicano Leví (Lc 5,27). La misma persona que fue llamada por Jesús cuando estaba sentada al telonio [120] es nombrada de doble manera: Leví (Mc y Lc) y Mateo (Mt), al que después se le apone la denominación «el publicano» (Mt 10,3) [121]. De la vida de Mateo no se sabe nada. Por el evangelio conocemos que *siguió* al Señor (Mt 9,9; Mc 2,14; Lc 5,28), dejándolo *todo* (Lc 5,28). Por la narración de Lucas [122] aparece que es el mismo Leví el que hizo el gran recibimiento a Jesús (Lc 5,29).

2) La lengua del primer evangelio

El original de Mateo fue escrito, según la tradición, en arameo. ¿Qué relación guarda el evangelio griego según San Mateo que se conserva con el original arameo que se ha perdido? Algunos, apoyados en la expresión de Papías: «cada uno interpretó (ἡρμήνευσε) las sentencias conforme a su capacidad», y en los semitismos existentes en el evangelio griego según San Mateo,

[120] La misma expresión se encuentra en los tres sinópticos: καθήμενον ἐπί τό τελώνιον (Mt 9,9; Mc 2,14; Lc 5,27).

[121] Los comentadores observan que el publicano Leví, después de su vocación tomó el nombre de Mateo; del hebreo matānā'; don de Dios (Núm 1 8,6) (cf. Th. Zahn, *Evangelium des Matthäus* [Leipzig ⁴1922] p.373).

[122] En la narración de Mateo y Marcos queda impreciso quién es el que convida y en casa de quién se realiza el banquete.

quieren ver una traducción al griego del original arameo.

El término usado por Papías (ἡρμήνευσε) probablemente no indica traducción, sino que tiene un sentido de interpretación exegética [123]. Los semitismos usados en el evangelio según San Mateo ciertamente son frecuentes. Pero no es un argumento decisivo para deducir de ahí una traducción, ya que también son frecuentes en el evangelio de Marcos y Lucas, y éstos fueron escritos originariamente en griego. Estos semitismos pueden explicarse por haberse transmitido durante mucho tiempo la materia sinóptica en arameo. El modo de citar el Antiguo Testamento en el primer evangelio, unas veces conforme al texto hebraico y otras conforme a la versión de los LXX, indica que no se trata de una mera traducción del aramaico. Si fuera una pura traducción, entonces las citas del Antiguo Testamento se realizarían siempre conforme al texto hebraico. Por otra parte, el vocabulario, gramática y sintaxis del primer evangelio están conformes con la lengua griega. Por esto no se puede decir que el actual evangelio griego según San Mateo sea una pura traducción. Más bien habría que decir que es una adaptación de un original arameo [124]. Esto hace precisamente que las citas del Antiguo Testamento que son propias de este evangelio estén tomadas del texto hebreo, mientras que las citas comunes con Marcos y Lucas dependan de los LXX.

3) Destinatarios

El análisis interno de este evangelio confirma plenamente el parecer unánime de la tradición, que lo pone dirigido a hebreos. Son innumerables los indicios del evangelio en cuanto a las expresiones, costumbres,

[123] Cf. supra p.138.

[124] X. Léon-Dufour, *L'Évangile selon Saint Mathieu:* ibid., t.2 (Tournai [2]1959) p.194s. El modo concreto cómo el texto griego ha usado el texto aramaico aparecerá en la exposición del problema sinóptico (cf. infra c.7).

contenido doctrinal que muestran lectores provenientes del judaísmo.

Abundan las *expresiones* de sabor semítico, como: «raca» (5,22); «gehenna de fuego» (5,22); «carne y sangre» (16,17); «atar y desatar» (16,19; 18,18); «reino de los cielos» (4,17; 5,3...) en vez de «reino de Dios» (Mc 1,15; Lc 6,20); «ciudad santa» (4,5) en vez de «Jerusalén» (Lc 4,9). Las expresiones semíticas no suelen ser explicadas, como sucede con frecuencia en los otros evangelios. Mateo explica solamente «Emmanuel» (1,23); «Gólgota» (27,33); «Elí, Elí...» (27,46).

Alusión a *costumbres* judaicas: «ofrenda ante el altar» (5,23); «no entrar en las ciudades de los samaritanos» (10,5); actitudes farisaicas: ensanchan sus filacterias y alargan los flecos; buscan los primeros asientos en los banquetes, las primeras sillas en las sinagogas, los saludos en las plazas y ser llamados por los hombres Rabbí (23,5-7); características de piedad farisaica: hacer la justicia delante de los hombres (6,1), tocar la trompeta para ser alabados (6,2), orar para ser vistos (6,5), demudar el rostro al ayunar (6,16); mención de las abluciones frecuentes: «¿por qué tus discípulos traspasan la tradición de los ancianos, pues no se lavan las manos cuando comen?» (15,2), sin explicación alguna, como lo hace Marcos: «pues los fariseos y todos los judíos, si no se lavan cuidadosamente, no comen, cumpliendo la tradición de los antiguos» (Mc 7,3). Igualmente alude a fiestas judaicas: «el día primero de los ácimos» (26,17), sin explicarlas como Marcos: «el primer día de los ácimos, cuando se sacrificaba la Pascua» (Mc 14,12).

El mismo *contenido doctrinal* del evangelio está vaciado en moldes judaicos: «de estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas» (22,40); «no penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla» (5,17); se establece una comparación entre la ley dada a los antiguos y la que Jesús promulga: «habéis oído que se dijo a los antiguos...; pero yo os digo» (5,21-22; cf. 5,27-28. 33-34.38-39.43-44); Jesús no ha sido enviado «sino a las

ovejas perdidas de la casa de Israel» (15,24), y a éstas envía a los doce: «no vayáis a los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (10,5-6). Las frecuentes citas del Antiguo Testamento suponen unos lectores familiarizados con las Sagradas Escrituras.

4) Tiempo de composición

Al hablar de tiempo de composición del evangelio según San Mateo hay que distinguir entre el original aramaico y el texto griego que conservamos.

En cuanto al original aramaico de Mateo, es sentir unánime de la tradición que fue escrito el primero de todos: así San Ireneo, Orígenes, Eusebio, San Epifanio, San Jerónimo [125]. Para determinar el tiempo preciso de composición ya no hay datos exactos. Eusebio dice que «Mateo, habiendo predicado primeramente la fe a los hebreos y teniendo que marchar a otros pueblos, suplió la necesidad que aún quedaba de su presencia para completar la predicación escribiendo un evangelio...» [126]. Pero como no se sabe el tiempo en que Mateo salió de Palestina, el texto de Eusebio no precisa la fecha de composición del evangelio. Según Ireneo, «Mateo escribió el evangelio cuando Pedro y Pablo evangelizaban en Roma» [127]; pero la interpretación de este texto puede ser diversa: o bien en sentido modal, como diversas maneras de difundir el Evangelio, y en este caso no habría matización del tiempo de composición del Evangelio de Mateo; o bien en sentido temporal, y entonces la composición del evangelio sería hacia el año 60. Alre-

[125] La PCB responde afirmativamente a la siguiente pregunta: «Si se ha de tener por bastante fundada en el testimonio de la tradición la opinión que sostiene que Mateo precedió en escribir a los demás evangelistas; y escribió el primer evangelio en la lengua nativa, usada a la sazón por los judíos palestinenses, a quienes la obra iba dirigida.—*Resp.* Afirmativamente a una y otra parte» (cf. Denz. 2149 [3562]; EB 384; DocBib n.424).

[126] *Hist. eccles.* 3,24: PG 20,265A.

[127] *Adv. haer.* 3,1,1: PG 7,844s; RJ 208.

dedor de esta fecha y aún antes [128] suelen poner los autores la composición del evangelio aramaico, sobre todo teniendo en cuenta que éste es previo al texto griego no sólo de Mateo, sino incluso al evangelio de Marcos [129].

San Mateo se puede colocar antes de la destrucción de Jerusalén, año 70, explicando de este modo la imprecisión con que el evangelio de Mateo habla de la ruina de la ciudad en el discurso escatológico (Mt 24). Otros, por el contrario, la colocan después de la destrucción de Jerusalén. Para esto aducen diversos indicios: la parábola de los invitados a la boda (Mt 22,1-12), donde la alusión que hace Mateo a la ciudad en llamas (v.7), y que falta en el texto paralelo de Lucas (Lc 14,16-20), parece confirmar la predicción del Señor [130]; mientras que Marcos, citando a Isaías, pone al templo como casa de oración «para todas las gentes» (Mc 11,17; cf. Is 56,7), Mateo suprime estas últimas palabras por la desaparición del templo, que ha cumplido ya su misión [131]; la mayor elaboración teológica del evangelio de Mateo en comparación con el de Marcos; las escenas de la infancia de Jesús, que suponen una reflexión ulterior de tradiciones

[128] En cuanto al tiempo de composición del original aramaico, la PCB no lo pone mas allá de la destrucción de Jerusalén (año 70) y admite la posibilidad de que fuera escrito aun antes de la venida de Pablo a Roma. Así formulaba el 19 de junio de 1911 la pregunta y respuesta sobre el tiempo de composición del original aramaico. «Si la redacción de este texto original puede colocarse más allá del tiempo de la destrucción de Jerusalén, de manera que los vaticinios que de ella allí se leen se hayan escrito después del suceso, o el testimonio de Ireneo *(Adv. haer.* 3,1,2) que suele alegarse, de interpretación incierta y controvertida, se ha de juzgar de tanto peso, que obligue a rechazar la opinión de aquellos que, más en conformidad con la tradición, juzgan que dicha redacción se terminó aun antes de la venida de Pablo a Roma.—*Resp* Negativamente a las dos partes» (cf. DENZ 2150 [3563], EB 385; DocBib n.425).

[129] Esta problemática de relación entre el evangelio aramaico primitivo, el evangelio de Marcos y el evangelio de Mateo se vera al tratar el problema sinóptico en la constatación de tradiciones diversas (c.7 p.362).

[130] A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona [3] 1978) p 376; B. RIGAUX, *Témoignage de l'Évangile de Matthieu* (Bruges 1967) p 19

[131] B RIGAUX, o.c p 19.

previas, hacen pensar a otros en una composición más tardía del evangelio, sobre el año 80 [132]; el mandato de bautizar y predicar que trae Mateo (28,19-20) hace pensar a otros que la misión entre los gentiles ha cobrado ya un cierto desarrollo, por lo cual parecen convenir al conjunto del evangelio, mejor que el año 70, los años 80-85 [133].

Aunque ninguno de los indicios aducidos para fijar la fecha de composición después del 70 son conclusivos para determinarla, pueden dar, sin embargo, un sentido de congruencia. La ausencia clara de una destrucción consumada del templo hace fuerza para suponer que el evangelio se escribió antes que ésta se realizara.

El lugar de composición del evangelio de Mateo en su forma definitiva no se puede precisar; parece ser Palestina o Siria, donde ya podía ser bastante conocida la lengua griega para las comunidades judeo-cristianas.

b) Evangelio de Marcos

Igualmente, el evangelio de Marcos suministra elementos confirmativos de los datos de la tradición sobre este evangelista. La tradición nos presenta al evangelista Marcos con una especial relación con el apóstol Pedro, nos habla de los destinatarios de su evangelio, del tiempo y lugar de la composición.

I) La persona de Marcos

a) Por los Hechos y las Cartas

La fuente para conocer los datos biográficos de Marcos la tenemos en el libro de los Hechos de los Apóstoles y las Cartas de San Pablo y San Pedro. Por el libro de los Hechos sabemos que se le llama de dos modos distintos: unas veces con nombre hebraico, Juan (Act 13,5.13); otras con el nombre romano, Marcos (Act

[132] C M Martini, *Introduzione ai Vangeli sinottici* Il Messaggio della Salvezza t 4 (Torino 1968) p.52 [133] B Rigaux, o c p 19

15,39). Con frecuencia se unen los dos nombres: «Juan por sobrenombre Marcos» (Act 12,12.25; 15,37). Probablemente era procedente de Jerusalén, donde residía su madre, María, y en cuya casa, familiar a Pedro, se solía reunir la primitiva comunidad para orar (Act 12,12ss). La relación de Marcos con Pedro se deja entrever por la única vez que se le menciona junto a Pedro y se le llama «Marcos, hijo mío», es decir, discípulo carísimo (1 Pe 5,13). El trato de Marcos con Pedro debió de comenzar ya en Jerusalén (Act 12,12).

La relación de Marcos con Pablo está más detalladamente descrita. Marcos acompaña a Bernabé y Saulo cuando éstos vuelven de Jerusalén a Antioquía, una vez que han dejado los socorros que les había entregado la comunidad de Antioquía para los hermanos de Judea (cf. Act 11,29-30; 12,25). De nuevo es Marcos compañero de viaje de Bernabé y Saulo en la primera expedición misional a Chipre. Marcos, sin que sepamos la causa, no quiso internarse en Asia Menor y se apartó de ellos desde Panfilia, volviéndose a Jerusalén (Act 13,13; 15,38).

Al comienzo del segundo viaje misional de Pablo, Marcos es causa de la separación de Bernabé y Pablo en Antioquía. Bernabé quiso llevar consigo a Marcos al segundo viaje misional, pero Pablo se opuso por haberlos dejado antes desde Panfilia. Pablo se marchó con Silas, atravesando la Siria y la Cilicia; Bernabé se embarcó para Chipre, llevando consigo a Marcos (cf. Act 15,34-41), su primo hermano (Col 4,10).

A pesar de esta pequeña disensión, de nuevo encontramos a Marcos junto a Pablo durante la primera cautividad de éste en Roma (Col 4,10; Flm 1,24). Durante la segunda cautividad de Pablo, ya inminente su martirio, pide Pablo a Timoteo que le traiga a Marcos, porque le «es muy útil para el ministerio» (2 Tim 4,11). Después de la muerte de Pedro y Pablo ya no se sabe nada cierto sobre Marcos. San Jerónimo lo pone como el primer obispo de la Iglesia de Alejandría [134].

[134] *Commentar in Evang. Matthaei,* pról.: PL 26,18. Esta tradición

b) Por el mismo evangelio

Sobre la persona de Marcos no se sabe nada por su evangelio; en cambio, sí se puede ver confirmado en él el sentir unánime de la tradición, que lo juzga como intérprete de Pedro. Son muy numerosos los indicios del evangelio de Marcos que ponen de manifiesto la presencia de Pedro, testigo ocular y fuente de información para Marcos. V. Taylor [135] atribuye al testimonio de Pedro los relatos de Marcos sobre la vocación de los primeros discípulos (1,16-20), la marcha a un lugar solitario (1,35-39), la vocación de Leví (2,13s), la repulsa en Nazaret (6,1-6a), la confesión de Pedro (8,27-33), la transfiguración (9,2-8), el relato del joven rico (10,17-22), la petición de Santiago y Juan (10,35-40), la entrada en Jerusalén (11,1-11), la expulsión de los vendedores del templo (11,15-19), la unción en Betania (14,3-9), la escena de Getsemaní (14,32-42), el prendimiento (14,43-52), las negaciones (14,66-72). Algunos de estos relatos, por ejemplo, la transfiguración, Getsemaní, realizados en presencia de los tres íntimos: Pedro, Santiago y Juan, no han podido ser contados sino por alguno de ellos. Pero teniendo en cuenta las intervenciones especiales de Pedro (Mc 9,5; 14,37), a éste habría que atribuir el relato. En la escena de la higuera seca, Marcos pone en boca de Pedro la advertencia de lo sucedido (11,21), mientras que en Mateo son todos los discípulos los que lo observan (Mt 21,20). Antes del discurso escatológico, sólo en el evangelio de Marcos, Pedro, junto con Santiago, Juan y Andrés, pregunta a Jesús cuándo sucederá el anuncio de la destrucción del templo (13,3-4). Igualmente en la aparición del ángel a las mujeres, sólo en Marcos, el ángel da el encargo especial a Pedro que les precederá en Galilea (16,7).

Aunque algunos de los relatos han podido llegar a

algunos la consideran como legendaria al no haber sido consignada ni por Clemente ni por Orígenes (cf. X. LEON-DUFOUR, *L'Évangile selon Saint Marc:* ibid., t.2 p.224).

135 V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (London [6]1963) p.82.

Marcos a través de la tradición cristiana, pequeños detalles realistas de la narración de Marcos sugieren la presencia de un testigo inmediato, y en concreto de Pedro. Cuando Jesús se retira a un lugar solitario para orar (Mc 1,35), Marcos es el único que menciona a «Simón y los que estaban con él» que salieron en busca de Jesús (1,36). La curación de la suegra de Pedro (Mc 1,29-30), con su observación detallista «tomándola de la mano» (1,31), parece estar como dictada por un testigo; algunos incluso han pretendido sustituir la tercera persona «ellos» por la primera persona plural «nosotros» como solución a problemas estilísticos del relato [136].

Otros muchos pormenores minuciosos, característicos del estilo de Marcos, que hacen su relato más vivo y suponen la presencia de un testigo, los veremos al estudiar las propiedades del estilo de Marcos. Algunos [137] ven una presencia especial de Pedro en el evangelio de Marcos en la omisión que se hace de datos gloriosos para el apóstol, como la marcha sobre las aguas (Mt 14,28-31), la promesa del primado (Mt 16,17-19), el encargo dado a Pedro de pagar el tributo por Jesús y por él (Mt 17,24-27); mientras que se subrayan datos especialmente denigrantes para Pedro, como el reproche de Jesús dirigido a Pedro poco después de la confesión: «Apártate de mí, Satanás, porque no piensas las cosas de Dios, sino las de los hombres» (8,33); la petición ingenua en la transfiguración, «hagamos tres tiendas» (Mc 9,5); el anuncio de las negaciones (Mc 14,30), el sueño de Pedro en Getsemaní (Mc 14,37), negación y juramento de Pedro (Mc 14,68.71). Otros [138], por el contra-

[136] X. LEON-DUFOUR, *Études d'Évangile* (Paris 1965) p.137. La alusión que hace Marcos a «Santiago y Juan» (Mc 1,29) se puede justificar como una adición del redactor en una frase ya formada por el testigo: «Inmediatamente, al salir de la sinagoga, nos dirigimos a *nuestra* casa y Santiago y Juan nos acompañaban. Mi suegra estaba en la cama con fiebre; y entonces *hablamos* con Jesús sobre la enferma. Y él, acercándose, la levantó tomándola de la mano; y la fiebre le desapareció. Y ella *nos* servía» (cf. J. WEISS, *Das Urchristentum* [Göttingen 1917] p.147).

[137] A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1960) p.140. Esta observación se omite en edición posterior (cf. *Introducción al Nuevo Testamento* [Barcelona ³1978] p.330s.).

[138] X. LÉON-DUFOUR, *L'Évangile selon Saint Marc:* ibid., t.2 p.225

rio, reconociendo los datos apuntados, prefieren no prodigar las consecuencias. Con todo, un hecho es innegable: la mención explícita y frecuente de Simón Pedro en el evangelio de Marcos [139].

2) DESTINATARIOS DEL EVANGELIO DE MARCOS

San Jerónimo [140] y Clemente Alejandrino [141], al hablar sobre el evangelio de Marcos, ponen su composición en Roma después de escuchar a Pedro y a petición de los que asistían a la predicación de Pedro. Algunos de estos datos de la tradición de algún modo se ven confirmados por el análisis interno del mismo evangelio, ya que presenta indicios por los que se puede juzgar que su evangelio fue destinado a cristianos no judíos, sino provenientes de la gentilidad, y en concreto de Roma.

a) No judeo-cristianos

Que el evangelio de Marcos no está dirigido a cristianos provenientes del judaísmo, aparece en indicios de signo contrario a los que señalábamos antes para mostrar que el evangelio de Mateo fue escrito para judeocristianos. Mientras que Mateo no suele explicar los vocablos aramaicos, Marcos presenta su traducción: Jesús dio a Santiago, el de Zebedeo, y a Juan, hermano de Santiago, el nombre de «Boanergues, esto es, hijos del trueno» (3,17); a la hija de Jairo le dice Jesús, tomándola de la mano: «Talitha Qumi, que quiere decir: niña, a ti te lo digo, levántate» (5,41); en la curación del sordomudo dijo Jesús: «Epheta, que quiere decir: ábrete» (7,34); se da el sentido de «corbán, esto es, ofrenda»

[139] En el evangelio de Marcos, en sus 16 capítulos, son 29 veces las que se hace mención del apóstol, 19 veces con el nombre de Pedro y 10 veces con el nombre de Simón. En el evangelio de Mateo, en 28 capítulos, se menciona 32 veces, 23 veces con el nombre de Pedro y nueve con el de Simón (cf. R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* [Zurich 1958]).

[140] *De viris illustribus* 8: PL 23,653A.

[141] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 6,14: PG 20,552B; RJ 639.

(7,11); en la pasión: en Getsemaní, Jesús decía: «Abba, Padre» (14,36); «le llevaron al lugar del Gólgota, que quiere decir lugar de la calavera» (15,22, común con Mt 27,33), «a la hora de nona gritó Jesús con voz fuerte: Eloy, Eloy, lama sabachthani, que quiere decir: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (15,34, común con Mt 27,46).

Al igual que las palabras aramaicas, se explican también las costumbres de los judíos: así a la acusación que se dirige a los discípulos de Jesús por comer pan «con las manos impuras, esto es, sin lavárselas», añade Marcos: «pues los fariseos y todos los judíos, si no se lavan cuidadosamente, no comen, cumpliendo la tradición de los antiguos» (7,3; cf. Mt 15,2); explica «el primer día de los ácimos», aclarando: «cuando se sacrificaba la Pascua» (14,12; cf. Mt 26,17); del mismo modo interpreta «la Parasceve, es decir, la víspera del sábado» (15,42; cf. Mt 27,62). En el evangelio de Marcos falta la contraposición que veíamos en Mateo entre Ley antigua y Ley nueva. Todos estos indicios muestran con claridad que no son judíos los destinatarios del evangelio.

b) Provenientes de la gentilidad

Por el contrario, se subraya en Marcos la significación especial que tiene el evangelio para los gentiles. Suprime la restricción, hecha por Mateo, de Jesús enviado sólo «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24) y la misión de los apóstoles a sólo el pueblo judaico (Mt 15,24). Mientras que en Mateo, Jesús responde a la mujer siro-fenicia: «no es bueno tomar el pan de los hijos y arrojarlo a los perrillos» (Mt 15,26), en Marcos se hace preceder una frase que deja la puerta abierta a los gentiles cuando llegue su hora: «deja primero hartarse a los hijos» (Mc 7,27). En la expulsión de los vendedores del templo (Mt 21,13) Mateo recorta la cita de Isaías reduciéndola a «mi casa será llamada la casa de oración» (Is 56,7), mientras que Marcos trae la cita completa: «mi casa será llamada casa de oración para todas las gentes»

(Mc 11,17) En el discurso escatológico Marcos dice «que es conveniente que el Evangelio primeramente sea predicado a todas las gentes» (Mc 13,10) [142].

c) Provenientes de la gentilidad de Roma

Por los datos que suministra el mismo evangelio parece ser que Marcos se dirige a los cristianos provenientes de la gentilidad de Roma Los frecuentes latinismos usados en Marcos, como explicacion de vocablos, hacen pensar en cristianos romanos como destinatarios de este evangelio: los «dos leptos» (λεπτα), nombre griego para designar una diminuta moneda palestinense de bronce, el óbolo de la viuda esta explicado por Marcos como un cuadrante (κοδραντης) (Mc 12,42), transliteracion griega de la palabra latina «quadrans», que era la cuarta parte de un *as* Despues de la flagelación, los soldados llevaron a Jesús dentro del atrio (αὐλῆς), palabra griega que explica Marcos por otra transliteracion griega (πραιτώριον), de la palabra latina «praetorium» (Mc 15,16) Ademas de otros latinismos existentes en Marcos como en Mateo y tambien en Lucas, se encuentran sólo en Marcos· (κεντυριων) centurión (Mc 15,39.44 45), (ξέστης), vaso (Mc 7,4 8), (σπεκουλατωρ) (Mc 6,27) [143] Sólo Marcos presenta a Simón de Cirene como padre de Alejandro y Rufo (Mc 15,21) El que Marcos haga alusion a ellos parece suponer que eran ya conocidos en la comunidad De hecho, Pablo (Rom 16,13) da saludo a

[142] Mateo coloca tambien esta frase en el discurso escatologico, pero con una formulacion y contexto diverso «sera predicado este evangelio del Reino en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendra el fin» (Mt 24,14) Afirma el hecho «sera predicado» y suprime el δεῖ de Marcos (Mc 13,1 0) Mientras que en Marcos la predicacion es al principio, en Mateo la predicacion en toda la tierra precede al fin» (cf LAGRANGE, *Evangile selon Saint Matthieu,* l c 24,14) Por esta predicacion del evangelio «testimonio para todas las naciones», «en el dia del juicio se les quitara toda posibilidad de excusa por su eventual incredulidad» (cf J SCHMID, *Das Evangelium nach Matthaus* [Regensburg 1956], l c , 24,14)

[143] F ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Parisiis 1931) col 1222 «sic vocabatur minister vel miles qui adhibebatur ad rem observandam

un «Rufo, el elegido del Señor» [144]. El que Marcos presente al varón y a la mujer en las mismas condiciones respecto al divorcio (Mc 10,11-12), alude a la legislación greco-romana, en la que había paridad para los dos en este punto [145]. Por los datos anteriores, Marcos dirigiría, pues, su evangelio no a la Iglesia griega, sino a la romana.

3) LUGAR Y TIEMPO DE LA COMPOSICIÓN DEL EVANGELIO

El lugar de la composición por los datos de la tradición y el análisis del mismo evangelio parece ser Roma. Para la fecha de composición del evangelio hay datos encontrados en la tradición. En la enumeración que se hace de los evangelios en los diversos testimonios, el evangelio de Marcos se pone siempre en segundo lugar, después del evangelio de Mateo. En este sentir unánime hay una sola excepción: Clemente Alejandrino, que afirma haber sido escritos primero los evangelios que contienen genealogía del Señor, a saber, el evangelio de Mateo y Lucas, y, por consiguiente, en tercer lugar el evangelio de Marcos [146]. En cuanto al tiempo preciso de composición del evangelio hay también diversidad de pareceres en la tradición. El mismo Clemente Alejandrino pone a Marcos escribiendo el evangelio en vida aún del apóstol Pedro [147]. Por el contrario, la opinión más común en la tradición es la mantenida por Ireneo: la divulgación del evangelio tuvo lugar muerto ya Pedro [148]. Los datos internos del evangelio inclinan a pen-

[144] Lo frecuente de este nombre entonces, no obliga a una identificación en una misma persona las veces que se alude a él (cf. A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* [Barcelona [3]1978] p.340.

[145] Mateo sólo habla del varón en orden a disolver el matrimonio, según el derecho judío (Mt 19,9) (cf. P. H. HOPFL.-B. GUT, o.c. p.73: A. WIKENHAUSER, o.c. p.340).

[146] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 6,14: PG 20,552B; RJ 439.

[147] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 6,14: PG 20,552B; RJ 439.

[148] *Adv. haer.* 3,1,1: PG 7,844; RJ 208; la interpretación de la palabra ἔξοδον como «muerte» de los apóstoles Pedro y Pablo, y no como «salida» de Roma, es la que se da como más probable en PG 7,846 CD.

sar que fue escrito antes de la destrucción de Jerusalén, año 70, ya que nada alude en el evangelio a la destrucción realizada de la ciudad. Una comparación de los tres sinópticos hace confirmar esta opinión, ya que tanto el evangelio griego según San Mateo como el evangelio según San Lucas muestran rasgos [149] por los cuales hay que colocarlos en un tiempo posterior al evangelio de Marcos.

c) Evangelio de Lucas

Los datos que sabemos de Lucas por la tradición, como en los otros evangelistas, tratan sobre su persona, destinatarios de su evangelio y tiempo de composición. ¿Qué elementos nos puede aportar el mismo tercer evangelio sobre estos tres capítulos?

1) La persona de Lucas

El autor de este tercer evangelio proyecta sobre sí mismo en el prólogo de su obra algunos elementos que dan luz sobre su persona. Se presenta como informado exactamente de lo que otros muchos han querido escribir antes que él desde el principio. Sobre ello pretende hacer una narración ordenada (cf. Lc 1,1-4). En el evangelio no tenemos más datos sobre él.

San Pablo, en su carta a los Colosenses, les envía saludos de parte de «Lucas, el médico amado» (Col 4,14) [150]. Este Lucas era procedente de la gentilidad, según parece deducirse de la contraposición expresada por San Pablo al enviar saludos a los colosenses de parte de aquellos que pertenecen a la circuncisión (Col 4,11) y los que nombra a continuación (Col 4,12-14), como no

[149] Cf. infra c.7.

[150] A finales del siglo XIX se ha pretendido mostrar, a partir de términos usados en el tercer evangelio, esta condición de médico de Lucas. Así W. K. HOBART, *The Medical Language of St. Luke* (Dublin 1882); A. HARNACK, *Lukas der Arzt* (Leipzig 1906). En cambio, H. J. CARBURY, *The Style and Literary Method of Luke* (Cambridge 1919), afirma que los términos usados por Lucas se encuentran en otros muchos autores de su época que no eran médicos.

pertenecientes a la circuncisión y, por consiguiente, provenientes de la gentilidad. En la carta a Filemón, Pablo nombra a Lucas entre sus colaboradores (Flm 1,24), y en otra ocasión aparece Lucas como el único que hace compañía a Pablo (2 Tim 4,11).

Este Lucas del que nos habla San Pablo, ¿es el autor del tercer evangelio? Para responder a esta pregunta hemos de partir del libro de los Hechos de los Apóstoles. En este libro hay unas partes que se narran en primera persona del plural, poniéndose el autor como personaje que asiste a los hechos narrados (Act 16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16), como compañero de Pablo. Hay que excluir, como posible autor de esta parte de los Hechos, las personas que se nombran durante la narración formulada en primera persona del plural, pues el autor se incluiría en esa primera persona plural sin nombrarse. Igualmente hay que excluir, como autor, las personas que se nombran en tercera persona del singular fuera de los trozos narrados en plural, pues si alguna de ellas fuera el autor, se expresaría entonces también en primera persona. Haciendo, pues, estas exclusiones, sólo queda un reducido número de personas a quienes poderles atribuir la paternidad de esta parte de los Hechos, sobre todo si hay que tener en cuenta, como después se verá, que el autor del tercer evangelio proviene de la gentilidad. Entre esas personas, compañeros de Pablo, que se pueden enumerar como posibles autores de esas partes de los Hechos están, además de Lucas, Demas, colaborador de Pablo en un tiempo y a quien lo abandonó después «por amor de este siglo» (Col 4,14; Flm 24; 2 Tim 4,10), Crescente (2 Tim 4,10), Artemas (Tit 3,12), Zenas, el jurisconsulto, y Apolo (Tit 3,13). A Tito no se puede poner como autor de estas partes de los Hechos, ya que él sólo está junto a Pablo en el concilio de Jerusalén (Gál 2,1.3) y esta parte queda narrada en el c.15 de los Hechos, donde aún no empieza la narración en primera persona del plural. Ahora bien, a ninguno de estos casi desconocidos se les atribuye la paternidad de esta parte de los Hechos. Lo más lógico es

atribuir la paternidad, según la tradición, a Lucas, íntimamente ligado con Pablo, a quien asistió en su última prisión (2 Tim 4,11) y a quien Pablo llamó «médico carísimo» (Col 4,14). Ahora bien, por análisis interno del libro de los Hechos, hay que poner el mismo autor para todas las partes, tanto para las que se narran en plural como para el resto del libro [151]. E igualmente un análisis interno del tercer evangelio, por su lengua y estilo, comparado con todo el libro de los Hechos, lleva a admitir un único autor para ambos libros, como ya lo deja entrever el prólogo que precede a cada uno de ellos. Por consiguiente, el autor del tercer evangelio es ese Lucas compañero y colaborador de Pablo, como nos lo presenta la tradición [152].

Supuesto, pues, Lucas autor del tercer evangelio y libro de los Hechos, éstos son los datos que sabemos de Lucas a partir de los relatos narrados en plural por él mismo. En el segundo viaje misional de Pablo, Lucas le acompaña desde Tróade a Macedonia, donde pasa algunos días en Filipos (Act 16,11-12), en compañía de Pablo. Lucas permanece en Filipos mientras Pablo continúa por Grecia su segundo viaje misional (Act 17,1-18,22). Al finalizar Pablo su tercer viaje, ya de vuelta a Jerusalén por Macedonia (Act 20,3), Lucas sale con Pablo desde Filipos para Tróade, donde se reúnen con los otros compañeros de Pablo y pasan unos siete días (Act 20,6). Lucas es compañero de Pablo hasta Jerusalén (Act 20,6-21,18) y permanece en Palestina durante el encarcelamiento de Pablo en Cesarea (Act 21,27-26,32). De nuevo es compañero de Pablo prisionero en el viaje a Roma (Ac 27,1-28,16). Con él lo vemos durante su primera cautividad en Roma (Flm 24), y durante su se-

[151] A. Harnack es el que ha estudiado especialmente esas partes del libro de los Hechos de narracción en plural (Wir-Stucke), deduciendo la unidad de autor para toda la obra y para el tercer evangelio, A. HARNACK, *Die Apostelgeschichte* (Leipzig 1908); ID., *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien* (Leipzig 1911).

[152] La PCB atribuye la paternidad a Lucas sobre el tercer evangelio (cf. DENZ, 2155 [3568]; EB 390; DocBib. n433). Cf supra p.104.

gunda cautividad es el único que permaneció a su lado (2 Tim 4,11) [153].

2) Destinatarios de su evangelio

a) Dedicado a Teófilo

El autor del tercer evangelio dedica su obra a un personaje concreto, Teófilo, a quien apone la denominación honorífica de κράτιστε (Lc 1,1-4). A esta misma persona le dedica también el libro de los Hechos (Act 1,1). De esta persona no sabemos nada más [154]. La obra dedicada a Teófilo muestra estar destinada a lectores no provenientes del judaísmo, sino de la gentilidad.

b) No destinado a judeo-cristianos

Los indicios que muestran no estar destinado el evangelio a judeo-cristianos son parecidos a los que indicábamos antes al tratar del evangelio de Marcos. Lucas también explica instituciones judaicas, conocidas, por tanto, por los judíos, como la Pascua: «estaba cerca la fiesta de los ácimos, que se llama la Pascua» (22,1). Al llegar el día de los ácimos, añade, «habían de sacrificar la Pascua» (22,7). Omite las cuestiones que más podrían interesar a judíos, como relación entre Ley nueva y Ley

[153] Otras informaciones sobre Lucas nos las da el *Prologo Monarquiano* «Lucas Syrus natione Antiochensis, arte medicus, discipulus apostolorum, postea Paulum secutus usque ad confessionem eius, serviens Deo sine crimine Nam neque uxorem umquam habens neque filios, LXXIII annorum obiit in Bithynia plenus spiritu sancto. Qui cum iam descripta essent evangelia per Matthaeum quidem in Iudaea, per Marcum autem in Italia, sancto instigante spiritu in Achaiae partibus hoc scripsit evangelium, significans etiam ipse in principio ante alia esse descripta . » (cf P Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 15 [Leipzig 1896] p 7s)

[154] Algunos han pretendido ver en este nombre de Teofilo no un personaje concreto, sino una persona-símbolo Así Origenes, en una aplicación parenética, dice «Omnes, qui nos auditis loquentes, si tales fueritis, ut diligamini a Deo, et vos Theophili estis et ad vos evangelium scribitur» (Cf. *In Lc* hom.1: 13,1805) La denominación κρατιστε pone de manifiesto una persona real Se le decia a los que ostentaban un cargo importante o eran de procedencia noble (cf Act 23,26; 24,3, 26,25)

antigua (Mt 5,21-48), aunque, por otra parte, muestra conocer algunos de los temas tratados por Mateo; así Lucas pone lo referente a la Ley nueva: «todo el que repudie a su mujer y se case con otra, adultera, y el que se case con la repudiada por el marido, comete adulterio» (Lc 16,18), sin contraponerla a la Ley antigua, como hace Mateo (Mt 5,31); expone el amor a los enemigos exigido por la Ley nueva: «yo os digo a vosotros que me escucháis: amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian. Al que te hiere en una mejilla, ofrécele la otra, y a quien te tome el manto, no le estorbes tomar la túnica» (Lc 6,27-29), sin contraponerlo a la ley del talión: «ojo por ojo y diente por diente» (Mt 5,32).

c) Destinado a cristianos provenientes de la gentilidad

Por esto se explica el que omita lo que de algún modo puede ser duro para los gentiles: «no he sido enviado sino a las ovejas que perecieron de la casa de Israel» (Mt 15,24); la prohibición dada a los apóstoles: «no vayáis a los gentiles» (Mt 10,5); toda la historia de la curación de la hija de la cananea, donde tanto Marcos como Mateo traen palabras que pueden ser fuertes para los gentiles: «no está bien tomar el pan de los hijos y arrojarlo a los perrillos» (Mt 15,26; Mc 7,27) [155].

Y junto con estas omisiones, Lucas recoge todo lo que de algún modo da una nota de universalismo, de apertura del evangelio a los gentiles: Simeón habla de la salvación que Dios ha preparado «ante la faz de todos los pueblos» (2,31) y de «la luz para iluminación de las gentes» (2,32). En la presentación del Bautista, Lucas protrae la cita del profeta Isaías hasta la alusión univer-

[155] Resulta extraño que, siendo esta escena una de las pocas que suceden en país no judaico, en Tiro y Sidón, Lucas, que dirige su evangelio a gentiles, la haya omitido La razon apuntada, supresion de expresiones fuertes para los gentiles, puede ser la justificacion de la omision de este pasaje

salista que «toda carne verá la salvación de Dios» (3,6) [156]. En la presentación programática de Jesús en la sinagoga de Nazaret se vislumbra la futura predicación a los no judíos, al igual que Elías no fue enviado a una viuda de Israel, sino a Sarepta de Sidón, y como Eliseo no curó a los muchos leprosos de Israel, sino al sirio Naamán (4,25-27). Los textos que tratan de los samaritanos en Lucas adquieren especial relieve: Jesús increpa a los discípulos que quieren castigar a los samaritanos (9,52); un samaritano es puesto como ejemplo de misericordia con el prójimo (10,33-37) y otro como modelo de agradecimiento (17,18-19). En la curación del siervo del centurión se tributa una alabanza extraordinaria al centurión: «yo os digo que tal fe como ésta no la he hallado en Israel» (7,10). En una proyección escatológica, Lucas hace preceder a los mismos gentiles al pueblo de Israel: «vendrán de oriente y occidente, del septentrión y del mediodía, y se sentarán a la mesa en el reino de Dios, y los últimos serán los primeros, y los primeros serán los últimos» (13,29-30).

Parece, pues, claro que el evangelista dirige su evangelio a cristianos provenientes de la gentilidad, aunque por el mismo evangelio no se puede precisar la región. La tradición coloca la composición del evangelio en las partes de Acaya: así el Prólogo Monarquiano [157] y San Jerónimo [158]. La perfección misma de su estilo griego hace optar como el lugar más apropiado para su composición Grecia o Asia Menor.

3) Tiempo de composición

En cuanto al tiempo de composición, hay diversidad de parecer en la tradición. Es opinión casi común atribuirle el tercer lugar, en cuanto al orden de composi-

[156] Los tres sinópticos traen la cita de Is 40,3, y sólo Lucas la protrae hasta la alusión universalista de Is 40,5.

[157] P. Corsen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien:* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 15 (Leipzig 1896) p.9.

[158] *Commentar. in Mt.,* ról.: PL 26,18.

ción, respecto de los otros evangelios: así San Jerónimo, Orígenes, Canon Muratoriano, San Ireneo. Por el contrario, Clemente Alejandrino, como voz aislada dentro de la tradición, lo coloca entre los dos primeros evangelios, junto con el de Mateo.

Sobre la fecha precisa de composición, no hay ni puede haber uniformidad en determinarla. Algunos la protraen hasta casi fines de siglo I, creyendo que el tercer evangelio depende del evangelio de Juan, a juzgar por algunas afinidades existentes entre estos dos evangelios [159]. Estas afinidades se pueden explicar sin hacer depender literariamente Lucas de Juan ni Juan de los sinópticos, sino simplemente por ciertos contactos con tradiciones previas.

La opinión más común hace girar la composición del tercer evangelio en torno a la fecha de destrucción de Jerusalén, año 70. Unos la colocan después, a juzgar por la alusión hecha de la destrucción de Jerusalén (Lc 19,43; 21,20-24), considerándola no como anuncio de algo que va a suceder, sino como aclaración de la profecía de Jesús, en parte ya realizada, en los acontecimientos del año 70. Lucas precisa más el asedio de Jerusalén, mientras que Marcos y Mateo hablan más genéricamente de la «abominación de la desolación» (Mt 24,15; Mc 13,14) [160]. Otros, por el contrario, ven en esos versículos no la alusión concreta de algo ya realizado, sino que los términos empleados por Lucas convienen a cualquier asedio y pueden provenir de alusiones del Antiguo Testamento, como dispersión de los judíos entre las naciones por su infidelidad (Dt 28,62.64), día futuro de la venganza (Os 9,7), Jerusalén estrechada y acosada por las gentes (Zac 12,2-3) [161]. Así, pues, para éstos, por crítica interna, no se puede probar la composición del

[159] FR. C. GRANT, *Was the Autor of John Dependent upon the Gospel of Luke?*: JBL (1937) 285-307.

[160] A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona [3]1978) p.413.

[161] L. CERFAUX-J. CAMBIER, *Luc* (évangile selon Saint): DBS V 554s: X. LEON-DUFOUR, *L'Évangile selon Saint Luc:* ibid., t.2 p.256s.

evangelio después del año 70. Más aún, el no presentar claramente la destrucción de Jerusalén como realización de la amenaza de Jesús muestra de alguna manera que su composición fue anterior a la misma ruina de Jerusalén.

d) Evangelio de Juan

La problemática en torno al autor del cuarto evangelio es mucho más complicada y sobre todo más agitada, por opiniones diversas, que en los otros evangelistas. Los testimonios de la tradición, como se vio antes, ponen como autor del cuarto evangelio al apóstol Juan; su evangelio lo sitúan el último de los cuatro, y el lugar de composición, en Efeso. ¿Qué elementos se encuentran en el mismo cuarto evangelio referentes a estas indicaciones de la tradición?

1) Autor del cuarto evangelio, Juan el apóstol

a) Autor del cuarto evangelio

Esta formulación no se encuentra en el evangelio, pero sí hay una expresión que puede llevar a esa conclusión partiendo sólo de datos internos del cuarto evangelio. Cinco veces aparece en el cuarto evangelio la denominación de «discípulo a quien amaba Jesús»: en la última Cena, «uno de ellos, a quien amaba Jesús, estaba reclinado en el pecho de Jesús» (13,23); éste se encontraba al pie de la cruz del Señor junto con María la Madre de Jesús (19,26); a éste, María Magdalena comunica que han sustraído al Señor del sepulcro (20,2); es el primero que se da cuenta de la presencia del Señor junto al lago (21,7); el que sigue a Jesús y Pedro cuando éstos conversan a solas junto al lago (21,20). El discípulo que da testimonio, el que escribe (Jn 21,24), es precisamente el discípulo a quien amaba Jesús (21,20), como aparece en la relación de estos dos versículos (21,20.24). ¿Y quién es este discípulo a quien amaba Jesús? El que se nombra en la última cena como aquel «a quien

amaba Jesús» (13,23) pertenece al grupo de los doce (cf. Mt 26,20; Mc 14,17). Dentro de los doce, había de ser uno de los predilectos; por tanto, del grupo Pedro, Santiago, Juan (cf. Mc 5,37; Lc 8,51; Mt 17,1; Mc 9,2; Lc 9,28; Mt 26,37; Mc 14,33). No es Pedro «el discípulo a quien amaba Jesús», puesto que los dos están contrapuestos en la última Cena (Jn 13,23), en el anuncio de la Magdalena a los dos (Jn 20,2) y en la escena del lago (Jn 21,7). Tampoco es Santiago, porque, según el libro de los Hechos (12,1-2), le dio muerte el rey Herodes Agripa; por consiguiente, antes del año 44. Por el contrario, «el discípulo a quien amaba Jesús» vivió por muchos años (Jn 21,20-23). Es, pues, Juan el discípulo amado de Jesús. Otras veces se alude a él sin ninguna otra denominación sino la de discípulo (Jn 1,37.40; 18,15; 20,3; 20,8; 21,24). El que Juan el apóstol, el discípulo amado, sea autor del cuarto evangelio está confirmado al no mencionarse en él a ninguno de los dos hermanos, hijos del Zebedeo, mientras que en los sinópticos se nombran repetidas veces (Mt 4,21; 10,2; Mc 1,19; 3,17; 10,35; Lc 5,10). Igualmente, una clara confirmación existe en el hecho que los tres sinópticos denominan al precursor del Señor con el nombre de Juan y el apelativo Bautista (Mt 3,1; 14,2; Mc 6,14.24; 8,28; Lc 7,20.33; 9,19) como para distinguirlo del apóstol, mientras que el cuarto evangelio lo llama simplemente Juan, ya que para él no hay lugar a confusión (Jn 1,6.15.19.22.35; 3,25.26.27; 4,1; 5,33.36; 10,40.41).

Un análisis del cuarto evangelio muestra efectivamente que su autor era un judío que había convivido con Jesús: así aparece en el interés particular que tiene por las fiestas judaicas (2,13; 5,1; 6,4; 7,2; 10,22; 11,55); sus indicaciones topográficas y geográficas son más numerosas y precisas que en los sinópticos (Jn 1,28; 3,23; 4,5-6; 10,22; 11,18.53). La lengua y estilo manifiestan a un semita [162]. Su presentación es como testigo ocular

[162] Algunos han llegado a pensar que el cuarto evangelio fue escrito originariamente en arameo: G. F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford 1922); C. C. TORREY, *The Aramaic Origin of*

(1,14; 15,27; 19,35), comprobado por las precisiones de los días (1,29.35.43; 2,1; 4,43; 11,6) y aun de la hora (1,39; 4,6.52; 19,14)[163].

b) Juan el apóstol

Si el autor del cuarto evangelio, por los indicios antes insinuados, es Juan el apóstol, ya se pueden proyectar sobre este autor todos los datos que conocemos por la Escritura sobre Juan el apóstol. Era hijo de Zebedeo (Mt 4,21) y de Salomé (cf. Mt 27,56; Mc 15,40). En un tiempo discípulo del Bautista, siguió después a Jesús por indicación del mismo Bautista (Jn 1,35-40). Asiste a las bodas de Caná (Jn 2,1-11). Ante la llamada de Jesús deja la barca y a su padre (Mt 4,22), quizá bien acomodado (Mc 1,20), para seguirle. Se le nombra siempre en la lista de los doce junto a su hermano Santiago (Mt 10,2; Mc 3,17; Lc 6,14; Act 1,13). Forma parte de una terna de escogidos junto con Santiago, su hermano, y Pedro, que presencia la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,37; Lc 8,51), la transfiguración (Mt 17,1; Mc 9,2; Lc 9,28) y la oración en Getsemaní (Mt 26,37; Mc 14,33). Su modo de ser no se le puede enfocar sólo a

the Gospel of John: The Harvard Theological Review 6 (1963) 305 344. Con todo, aunque el cuarto evangelio tenga abundantes semitismos en términos hebraicos: Rabbí (Jn 1,38), Mesías (Jn 1,41; 4,25), Kefas (Jn 1,42), Betsaida (Jn 5,2), Siloé (Jn 9,7), Gólgota (Jn 19,17). Rabbouni (Jn 20,16); frecuentes expresiones semitas: «entrar y salir» (Jn 10,9), «poner en el corazón» (Jn 13,2), «hijo de la luz» (Jn 12,36), «hijo de la perdición» (Jn 17,12), sin embargo, el texto griego no se puede decir que sea una mera traducción de un texto original arameo (cf. E. C. COLWEL, *The Greeck of the Fourth Gospel* [Chicago 1931]).

[163] El que Juan apóstol sea autor del cuarto evangelio no excluye la posibilidad de intervención de algún discípulo suyo en la redacción final de la obra. Así lo estiman diversidad de autores; cf. F. M. BRAUN, *Jean le théologien et son évangile dans l'Église ancienne* (Paris 1959) p.396s; cf. recensión de la obra por P. BOISMARD, en RB 67 (1960) 592-597; B. PRETE, *Vangelo secondo Giovanni:* Il Messaggio della Salvezza t.4 (Torino 1968) p. 819-821. Con la existencia de un redactor distinto a Juan el apóstol «la formule 'le disciple que Jésus aimait' se comprend certes mieux, si ce titre flatteur a été decerné au fils de Zébedée par le rédacteur qui mit la dernière main à l'ouvrage» (cf. A. FEUILLET, *Le quatrième Évangile:* ibid., t.2 p.662 nt.1).

partir de la presentación que se hace de él como el amado del Señor y reclinado sobre su pecho (Jn 13,23); hay que completarlo con la denominación de Boanergues, es decir, hijos del trueno, que el mismo Jesús les dio a él y a su hermano Santiago (Mc 3,17). Una prueba de su modo de ser enérgico nos la da su propuesta, junto con su hermano Santiago, a Jesús para que bajase *fuego del cielo que consumiera a los samaritanos por* haberse negado a recibirlo cuando iba hacia Jerusalén (Lc 9,51-55). Por esta actitud merecieron una reprensión de Jesús (Lc 9,56), lo mismo que un reproche a su ignorancia cuando le pidieron el sentarse a la derecha e izquierda de Jesús en su gloria (Mc 10,35-38). Esta actitud de Juan y Santiago suscitó además el enojo de los otros diez discípulos (Mt 20,24; Mc 10,41). Un rasgo más de su condición fuerte lo tenemos en su respuesta decidida a Jesús ante la pregunta de su actitud para beber el mismo cáliz de Jesús y ser bautizados con su mismo bautismo. Ante la respuesta tajante de los hermanos, «sí, podemos», Jesús les comunica que beberán su cáliz y serán bautizados con su mismo bautismo (Mt 20,22-23; Mc 10,39). Durante la semana de la pasión, junto con Pedro, prepara la Pascua (Lc 22,8); probablemente es el que entra en la casa del pontífice como conocido suyo (Jn 18,15). Está junto a la cruz de Jesús (Jn 19,26-27), y en la mañana de la resurrección llega antes que Pedro al sepulcro (Jn 20,3-10). También es el primero en reconocer a Jesús en la escena del lago (Jn 21,7).

En el libro de los Hechos la figura de Juan toma un especial relieve. La lista de los apóstoles en el libro de los Hechos lo presenta el segundo, junto a Pedro (Act 1,13). Igualmente aparece junto a Pedro en la subida al templo (Act 3,3.11), en la prisión (Act 4,3), ante el Sanedrín (Act 4,13.19), en la misión que le confían los apóstoles que estaban en Jerusalén para ir con Pedro a Samaria (Act 8,14). Tal es su posición, que Pablo, al subir a Jerusalén (Gál 2,1), lo considera junto con Pedro y Santiago, el hermano del Señor, como columna de la

Iglesia (Gál 2,9; cf. 1,19). Por estas palabras de Pablo parece ser claro que Juan estaba presente en el concilio de Jerusalén, sobre el año 50. En cambio, en la última visita que hace Pablo a Jerusalén, sobre el año 57 (Act 21,15), no se hace mención ninguna de Juan y se presenta a Santiago (el Menor) como jefe de la comunidad. Para esa fecha Juan estaba ya probablemente ausente de la ciudad. La tradición lo coloca en Efeso (Asia Menor), donde escribió su evangelio [164] y donde lo trató Policarpo [165]. Bajo Domiciano (años 81-96) fue desterrado a Patmos, en el mar Egeo, donde escribió el Apocalipsis [166]. En el imperio de Nerva (año 96), sucesor de Domiciano, volvió a Efeso [167], donde murió en la época de Trajano (años 98-117) [168], de edad muy avanzada, como parece indicarlo el último capítulo del cuarto evangelio (21,20-23) y la denominación con que se presenta en dos de sus tres cartas: ὁ πρεσβύτερος (2 Jn 1; 3 Jn 1) [169].

c) Tesis de oposición

1.º *En la antigüedad.*—La negación de la paternidad de Juan el apóstol sobre el cuarto evangelio tiene su origen ya en el siglo II. San Ireneo alude a unos que «no admiten la forma de evangelio según Juan, en el que el Señor prometió que enviaría al Paráclito» [170]. Estos, con la negación del cuarto evangelio, pretendían desfondar la actitud de la secta montanista, que mantenía la aparición del Espíritu en su fundador Montano. Esta secta se apoyaba en el evangelio de Juan, en el que se promete

[164] IRENEO, *Adv. haer.* 3,1,: PG 7,845B; RJ 208.

[165] IRENEO, *Epist. ad Florinum,* en EUSEBIO, *Hist. eccles.* 5,20: PG 20,485; RJ 264.

[166] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 3,18; PG 20,252A.

[167] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 3,20: PG 20,256A.

[168] IRENEO, *Adv. haer.* 2,22,5: PG 7,785; EUSEBIO, *Hist. eccles.* 3,21.23: PG 20,256.

[169] La atribución a Juan el apóstol de la primera carta que lleva su nombre es tradicional en la Iglesia. La semejanza de la segunda y tercera carta con la primera hace pensar a casi todos que tengan a un mismo autor (cf. I. DE LA POTTERIE, *San Giovanni:* Introduzione al Nuovo Testamento [Morcelliana-Brescia ²1971] p.913s).

[170] *Adv. haer.* 3,11,9: PG 7,890s.

el envío del Paráclito (Jn 14,16.26; 15,16; 16,7-15); así los que cita Ireneo, negando el evangelio de Juan, intentaban desvirtuar el montanismo. Por San Epifanio conocemos también la secta herética de los álogos, negadores del Verbo, que rechazaban el evangelio de Juan donde se habla claramente del Verbo y lo atribuían a Cerinto, para así no contradecir abiertamente al apóstol [171]. Junto con los álogos, el presbítero Gayo en Roma, en tiempos del papa Ceferino (198-217), negó la paternidad del cuarto evangelio a Juan, atribuyéndola también a Cerinto [172].

2.º *A partir del siglo XIX.*—Poca resonancia tuvieron las sectas antimontanista, de los álogos y la opinión de Gayo. Durante siglos ha permanecido inalterable la opinión que atribuye a Juan apóstol el cuarto evangelio. El primero en atacar la tesis tradicional fue C. Th. Bretschneider (1820), quien resumió los argumentos en contra en una breve obra [173]. La controversia tomó aún más auge con F. Chr. Baur y la escuela de Tubinga. Estos colocan el cuarto evangelio, síntesis de ideas gnósticas y montanistas del siglo II, sobre el año 170, como intento de reconciliación entre dos tendencias, paulina o petrina, existentes en la comunidad. Entre los que se suman a negar a Juan apóstol la paternidad del cuarto evangelio, en Alemania se encuentran: H. J. Holtzmann, A. Jülicher, A. von Harnack; en Francia: E. Renan, A. Loisy.

Los argumentos que esgrimen para negar a Juan apóstol el cuarto evangelio, unos giran en torno a los datos de la tradición, otros en torno a los elementos internos que proporciona el mismo evangelio. En los argumentos de tradición parten de la existencia de dos Juanes, el apóstol y el presbítero. Este último sería el autor del evangelio y no el apóstol [174]. Según algunos

[171] IRENEO, *Adv. haer.* 2,51,3: PG 41,892A.

[172] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 3,28: PG 20,27ss.

[173] *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Ioannis Apostoli indole et origine eruditorum iudiciis modeste subiecit* Carolus Theophylus Bretschneider (Leipzig 1820).

[174] Sobre el problema de los dos Juanes, cf. supra p.133ss. Aun

críticos, apoyados en las palabras de Jesús a los hijos del Zebedeo (Mc 10,39), el apóstol sufrió martirio por el año 44, junto con su hermano Santiago [175]

En el análisis interno del cuarto evangelio también encuentran dificultad para atribuirlo a Juan apóstol: su elevada cristología no puede provenir de un testigo presencial de la vida de Jesús; es un escrito muy posterior, de la segunda mitad del siglo II [176], la denominación de discípulo «a quien amaba Jesús» presenta en un personaje simbólico el tipo de verdadero discípulo [177]

dado caso que en el texto de Papias, citado por Eusebio se trate de dos Juanes distintos, no hay datos para atribuir al presbitero el cuarto evangelio Todos los datos de la tradicion lo atribuyen al apostol

[175] Cf A LOISY, *Le Quatrieme Evangile* (Paris [2]1929) p 68 Como es claro, esas palabras del Señor no concluyen para atribuir a los dos hermanos una muerte al mismo tiempo Esta en contra el que Lucas, recordando la muerte de Santiago, no mencionase a Juan Por otra parte, San Pablo encuentra a Juan el evangelista en el concilio de Jerusalen (Gal 2,2 Cf I DE LA POTTERIE, *San Giovanni* Introduzione al Nuovo Testamento [Morcelliana-Brescia [2]1971] p 870s)

[176] Es cierto que su cristologia supone una elaboracion mucho mas hecha que en los sinopticos Al ser el ultimo de los evangelios, ha habido tiempo de una mayor reflexion Con todo, no se puede protraer su composicion a finales del siglo II, como lo evidencia el Papyrus Rylands *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Ryland Library,* ed by C H ROBERTS (Manchester 1935) (cf recension P Benoit, en RB [1936] 269-72) Es un papiro egipciaco, encontrado el año 1935 por C H Roberts Consta de cinco versiculos del evangelio de Juan (Jn 18,31 32 33 37 38) Por su forma literaria y caracteristicas, se deduce que fue escrito en la primera parte del siglo II Si el evangelio fue escrito en Efeso de Asia y a comienzos del siglo II ya estaba en Africa, se deduce que hubo de ser escrito a finales del siglo I o muy al comienzo del siglo II (cf J LEAL *El autografo del IV Evangelio y la arqueologia* EstE 34 [1960] 895-905) Ademas, existen textos de la tradicion en los cuales implicitamente se muestra que el cuarto evangelio era ya conocido y leido en la primera parte del siglo II En esos textos se insertan alusiones del cuarto evangelio Asi San Ignacio de Antioquia (sobre el año 110) en la *Epist ad Philad* 7,1 «Spiritus tamen non decipitur a Deo ortus Novit enim unde veniat et quo vadat», deja entrever el texto de Jn 3, 8 «Spiritus ubi vult spirat, et vocem eius audis, sed nescis unde veniat aut quo vadat» Semejante dependencia parece haber en la 1 ª carta a los Corintios de Clemente Romano (sobre los años 93-95) E M Boismard cree encontrar en esta carta ciertos elementos tomados del cuarto evangelio establece un paralelismo entre *Epist I ad Cor 42,1* y *Jn 17,18 20,21* entre *Epist I ad Cor, 43,6* y *Jn 17,3* (cf M E BOISMARD *Clement de Rome et l'Evangile de Jean* RB 55 [1948] 376-387)

[177] Asi por ejemplo, Loisy «son anonymat eveille deja l'idee d'un

Todo este problema en torno al autor del cuarto evangelio, muy agitado hace unos cincuenta años, hoy pierde bastante interes «La tesis de autenticidad, casi universalmente negada a comienzos de este siglo, parece ganar terreno, hoy es admitida por criticos como Michaelis, Stauffer, J Jeremias, Menoud, Nunn, R Ligthfoot, etc , y por los exegetas católicos en general» [178] La atencion se centra hoy especialmente sobre la interpretación misma del cuarto evangelio

2) Tiempo y lugar de composicion

El tiempo de composición del evangelio segun Juan, la tradicion unanimemente lo pone en cuarto lugar, el ultimo de los evangelios [179] Una comparacion entre el cuarto evangelio y los sinopticos, su mayor reflexion teologica, inclina a confirmar la opinion comun de la tradición La fecha de composicion no se puede precisar El descubrimiento del Papyrus Rylands lleva a colocarlo no mas tarde de comienzos del siglo II La avanzada edad que muestra el discípulo «a quien amaba Jesus» (Jn 21,20-23) parece confirmar que se trate de fines del siglo I El Prologo Monarquiano pone el evangelio escrito despues del Apocalipsis [180] En cuanto al lugar de composición, hay dos tradiciones distintas San Ireneo señala Efeso, en Asia Menor, como sitio de composición, mientras que San Efren, al final de su comentario al *Diatessaron* de Taciano, lo pone en Antioquia

personnage symbolique, le type du vrai disciple, quand meme l inten tion du redacteur evangelique aurait ete d identifier ce personnage a une individualite historique, afin d atribuer a celle-ci la composition du livre» (cf A Loisy *Le Quatrieme Evangile* [Paris ²1921] p 395) De algun modo se puede concluir la identificacion de este discipulo con Juan apostol, y esta conclusion esta tambien confirmada por otros datos del mismo evangelio (cf supra p 162ss)

[178] I de la Potterie *San Giovanni* Introduzione al Nuovo Testamento (Morcelliana-Brescia ²1971) p 898

[179] Ireneo *Adv haer* 3 1,1 PG 7, 844, RJ 208

[180] «Hoc autem evangelium scripsit in Asia posteaquam in Pathmos insula Apocalypsim scripserat» (cf P Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur [Leipzig 1896] p 7)

Algunos se inclinan por Antioquía por adaptarse más este lugar de comunidad cristiana de Palestina a la predicación y meditación que han precedido a la composición del cuarto evangelio. Así explican mejor la afinidad de Juan y Lucas y el influjo de Juan existente en las cartas de Ignacio de Antioquía [181]. Otros dan más importancia al peso de la tradición de Ireneo [182].

Los destinatarios de este evangelio parece ser que no son judíos. El evangelio suele explicar los términos hebraicos: Rabbí, Rabboni (1,38; 20,16), Mesías (1,41; 4,26), Cefas (1,42), Siloé (9,7), Gabbatha (19,13), y las costumbres judías: agua para las purificaciones (2,6), su enemistad con los samaritanos (4,9), su deseo de incontaminación (18,28), la solemnidad del sábado (19,31). A esto se suma el que se presenta en el cuarto evangelio a los judíos (οἱ Ἰουδαῖοι) simplemente como los enemigos de Jesús (1,11; 8,44.49.59; 19,7).

El evangelio se dirige, pues, probablemente a cristianos provenientes de la gentilidad. San Ireneo presenta el evangelio de Juan dirigido a refutar a Cerinto, los nicolaítas, sectas heréticas surgidas en la primitiva comunidad [183]. Semejante tradición la continúa San Jerónimo [184].

Concluimos este largo capítulo en torno a los autores de los evangelios. El origen apostólico de ellos es algo

[181] Cf. A. FEUILLET, *Le Quatrième Évangile:* ibid., t.2 p.662; B. PRETE, *Vangelo secondo Giovanni:* Il Messaggio della Salvezza (Morcelliana-Brescia 1968) p. 819.

[182] «Ephesus remains, perhaps, the best choice because of the residue of weight in the Irenaeus tradition» (cf. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John* [London [5]1962] p.111).

[183] «Hanc fidem annuntians Ioannes Domini discipulus, volens per Evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio eius, quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos, et suaderet quoniam unus Deus qui omnia fecit per Verbum suum» (cf. *Adv. haer.* 3,11,1: PG 7,879s).

[184] «Is (Ioannes apostolus), cum esset in Asia, et iam tunc haereticorum semina pullularent, Cerinthi, Ebionis et caeterorum, qui negant Christum in carne venisse... coactus est ab omnibus pene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus, de divinitate Salvatoris altius scribere...» (cf. *Commentar. in Mt., prol.:* PL 26,18s).

plenamente determinado en la tradición de la Iglesia, algo que hay que mantener, como afirma el concilio Vaticano II. La determinación concreta de los autores es algo que depende de un análisis crítico de los evangelios. La tradición nos presta abundantes datos sobre cada una de las personas que ha considerado como autores, y, de alguna manera, muchos de ellos quedan confirmados por un análisis interno de los mismos evangelios. No está cerrada la posibilidad de estudios crítico-históricos que esclarezcan aún más lo referente a los autores de los cuatro evangelios.

Parte segunda

PROCESO ASCENSIONAL DE LOS EVANGELIOS A JESUS

A) La redacción.—B) Tradiciones previas.—C) Principio fontal del Evangelio

A) LA REDACCION

CAPÍTULO IV

NUCLEO COMUN EN LAS REDACCIONES DE LOS EVANGELIOS

ESQUEMA

1. Sentido de la redacción.
2. Proceso a seguir en la «historia de la redacción».
3. Elementos comunes.
   a) La denominación de Evangelio.
      1) Diversidad de contenido del término «evangelio».
         a) En la literatura griega.
         b) En el texto masorético.
         c) En la traducción griega de los LXX.
      2) Sentido de εὐαγγέλιον aplicado a los evangelios.
   b) Material evangélico.
      1) Hechos y palabras de Jesús.
      2) Determinación de hechos y palabras comunes.
         a) Entre los sinópticos.
            1.º Material de triple tradición.
            2.º Material de doble tradición.
         b) Entre los sinópticos y Juan.
      3) Ordenación de este material común.
         a) Los sinópticos.
         b) Los evangelios sinópticos y el cuarto evangelio.

1. *Sentido de la redacción*

En las cuestiones preliminares en torno a los evangelios hemos abordado aquellos problemas que de algún modo son periféricos al estudio de los evangelios mismos. En ellos, es cierto que hemos aducido datos que de alguna manera brotan del análisis interno de los mismos evangelios, pero más bien para comprobar facetas que son marginales para el contenido mismo de los libros: autenticidad, autores, tiempo, destinatarios, lugar de composición. Actualmente el interés se pone principal-

mente en la interpretación misma del texto [1]. En esta segunda parte vamos a iniciar un proceso ascendente con la pretensión de llegar hasta el Jesús histórico. No hemos de hacer un trabajo de interpretación exegética propiamente dicha, pero sí hemos de partir de los evangelios tal como los tenemos ahora en nuestras manos, de la estructuración que cada autor ha pretendido dar al material que ha ordenado, del contenido en dimensión teológica que ha querido presentar en los hechos y palabras que cuenta. Hemos de partir de la «historia de la redacción», que se centra en determinar el trabajo que ha puesto el autor y cuál es la finalidad que incluye la elaboración del dato recibido de la tradición [2]. Después de la primera guerra mundial estaba más bien en el ambiente la HF; después de la segunda guerra mundial más bien se intensifica el estudio de la «historia de la redacción» [3]. Hoy día ya no se considera a los evangelistas como unos meros compiladores de relatos, sino como «teólogos que en la elaboración de su obra expresan sus propias concepciones» [4]. La historia de la redacción ha subrayado la interpretación teológica que tienen los hechos de la vida de Cristo, no limitando esta concepción teológica al evangelio de Juan, sino extendiéndola también a los sinópticos [5].

[1] I. DE LA POTTERIE, *L'Evangelo di San Giovanni* Introduzione al Nuovo Testamento (Morcelliana-Brescia [2]1971) p 899.

[2] X. LÉON-DUFOUR, *«Formgeschichte» et «Redaktionsgeschichte» des Évangiles synoptiques*· RecSR 46 (1958) 240

[3] W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Gottingen [2]1959) p.5

[4] X. LÉON-DUFOUR, a.c., p 238, citando a W MARXSEN en TLZ (1956) p.345

[5] Como ejemplo de estudio de los Evangelios bajo este sentido de historia de la redacción se podrían consignar: Para el evangelio de Mateo: W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studium zur Theologie des Matthaus Evangeliums* (Munchen [3]1964); G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthaus* (Gottingen 1962); R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischenn Kirche und Judentum im Matthausevangelium* (Munchen 1963); G. BORNKAMM, G. BARTH, H.J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthausevangelium* (Neukirchen 1959, [4]1965). Para el evangelio de Marcos: G. H. BOOYER, *The Redaction of Mark*· 4,1-34: NT 8 (1961-1962) 59-70; E. HAENCHEN, *Die Komposition von Mc 8,27-9,1 und Par* · NT 6 (1963) 81-109; G. MI-

2. *Proceso a seguir en la «historia de la redacción»*

En el estudio redaccional monográfico de cada uno de los evangelistas más bien se suelen detener los autores en el análisis de las características especiales de cada evangelio. Estas características y propiedades son las que manifiestan el enfoque peculiar de cada evangelio en cuanto que se contradistingue del enfoque existente en los demás [6].

Antes de abordar esta diversidad de redacciones en los evangelios vamos a partir del núcleo común existente en cada uno de ellos. La constatación de este elemento común nos capacitará para describir más fácilmente las diferencias. Al exponer este común denominador de los cuatro evangelios no vamos a analizar ahora la causa, el origen que fundamente la unidad en medio de una diversidad de concepción (cf. c.7); sólo nos detendremos a constatar puntos de contacto. Estos se podrían reducir al material evangélico y a una cierta ordenación de este material. Y en un sentido de interrogante se podría preguntar: la denominación de «evangelio», ¿es común denominador a los cuatro?

NETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (Paris 1968); W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Gottingen 1956, ²1959); H. RIESENFELD, *Tradition und Redaktion im Markusevangelium:* Ntl. Studien fur R. BULTMANN: BZNW 21 (Berlin 1954) 157-164. Para el evangelio de Lucas: H. SCHURMANN, *Die Dubletten im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur Verdeutlichung des lukanischen Redaktionsverfahrens:* ZKT 75 (1953) 338-345; ID., *Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur Verdeutlichung des lukanischen Redaktionsverfahrens:* ZKT 76 (1954) 83-93; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit Studien zur Theologie des Lukas* (Tubingen 1954, ⁵1964); H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (Munchen 1965). Para el estudio del método mismo: J. ROHDE, *Die redaktionsgeschichtliche Methode Einfuhrung und Sichtung des Forschunsstandes* (Munchen 1961). A. WIKENHAUSER-J. SCHMID, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona ³1978) p.450-453.

[6] Así, por ejemplo, el estudio redaccional que W. MARXSEN hace de Marcos presenta la originalidad de este evangelio a partir del análisis en torno a la persona del Bautista, del marco geográfico, del término «evangelio» y del estudio del c.13.

3. *Elementos comunes*

a) La denominación de Evangelio

Puede parecer extraño que se ponga en interrogante la denominacion de «evangelio» como aplicable a esos cuatro libros que llamamos «evangelios» Hoy parece natural llamarlos asi Pero esta designacion de «evangelio» para aludir a un libro escrito sobre la vida y obra de Jesus no es originaria de los autores de los «evangelios», sino que data del siglo II [7]

El termino «evangelio» (εὐαγγελιον) no se encuentra en los cuatro evangelios para designar un escrito Solo aparece en el evangelio de Marcos, ocho veces (1,1 14 15, 8,35, 10,29, 13,10, 14,9, 16,15), y en el evangelio de Mateo, cuatro veces (4,23, 9,35, 24,14, 26,13), no para significar un libro escrito, sino otra variedad de matices (cf c 6) En el evangelio de Lucas y Juan no se encuentra ni una sola vez el termino «evangelio» Por el contrario, el verbo «evangelizar» (εὐαγγελιζεσθαι) se encuentra diez veces en el evangelio de Lucas (1,19, 2,10, 3,18, 4,18 43, 7,22, 8,1, 9,6, 16,16, 20,1), una vez en Mateo (11,5) y ninguna en el evangelio de Marcos y Juan El porque de esta preferencia de Lucas por el verbo en vez del sustantivo, a la inversa de Marcos, preferencia del sustantivo sobre el verbo, y el porque de la ausencia tanto del sustantivo como del verbo en el evangelio de Juan, los autores quieren explicarlo por la diversidad de enfoques y caracteristicas especiales de cada evangelio (cf c 6) ¿En

[7] Asi, por ejemplo, en la *Didache* 8 2 se lee neque orate sicut hypocritae, sed sicut praecepit Dominus in evangelio suo (cf F X FUNK, *Patres Apostolici* vol 1 [Tubingae 1901] p 18s, RJ 5) Igualmente, en la *Didache* 11,3 «secundum decretum evangelii sic facite» (cf FUNK, o c p 26s) y en 15 3 4 «Arguite autem vos invicem non in ira, sed in aequanimitate sicut habetis in evangelio Orationes vestras et eleemosynas omnesque actiones ita facite sicut habetis in evangelio Domini nostri» (cf FUNK, o c p 34s) San Justino habla de unos recuerdos de los apostoles quae vocantur evangelia en *Apologia* I 66 PG 6,429A, RJ 128 Y San Ireneo menciona un quadriforme evangelium», alusion manifiesta a cada uno de los cuatro evangelios *(Adv haer* 3,11, 8 PG 7,885B, RJ 215)

que sentido, pues, se puede llamar a cada uno de los cuatro libros «evangelio», no estando la palabra en los cuatro y en los que se encuentra quiza con diversidad de matices?

1) Diversidad de contenido del termino evangelio

a) En la literatura griega

El testimonio mas antiguo del termino εὐαγγελιον se encuentra en Homero [8], con el sentido de recompensa por una buena noticia Solo en tiempo de Ciceron [9] se encuentra un documento en el que el termino significa el contenido mismo de la noticia Aristofanes trae la expresion εὐαγγελια θυειν para indicar el festejo que se hace de una buena noticia por medio de un sacrificio [10] La noticia principal que se encierra en el termino εὐαγγελιον es la de victoria En el culto al emperador, cualquier noticia en torno a su persona nacimiento, mayoria de edad, la subida al trono [11] El verbo εὐαγγελιζεσθαι expresa sencillamente la accion de comunicar tales buenas noticias

b) En el texto masoretico

En el texto hebreo de los masoretas se encuentra solo seis veces el sustantivo *besorah* Con este doble sentido que indicabamos antes en la literatura griega, un mensaje alegre (2 Sam 18,20 25 27, 2 Re 7,9) y la recompensa recibida al comunicar el mensaje (2 Sam 4,10, 18,22) El termino *besorah* en el texto masoretico tiene solo sentido profano y carece del religioso [12] El verbo *bissar,* anunciar el mensaje de alegria, es mas frecuente en el texto hebreo del Antiguo Testamento, veintiuna

[8] Homero *Od* 14 152 166s
[9] Ciceron *Att* 2 3 1
[10] Aristófanes *Eq* 656
[11] G Friedrich εὐαγγελιον ThWNT II 721
[12] G Friedrich εὐαγγέλιον ThWNT II 719

veces. El contenido de la buena noticia puede ser la unción del rey (1 Re 1,42-43), nacimiento de un hijo (Jer 20,15), la muerte de Saúl creyendo el mensajero anunciar cosa buena a David (2 Sam 4,10), una victoria (2 Sam 18,19). El verbo *bissar* sí tiene a veces sentido religioso; así, los filisteos publican en los templos de sus ídolos, como acto religoso, la victoria que han reportado sobre Israel con la muerte de Saúl (1 Sam 31,9). En el sentido de victoria de Yahvé (Sal 68,12; 40,10; 96,2) y sobre todo junto con estas victorias concretas de Yahvé, a las que se alude en los salmos citados, la victoria definitiva como el comienzo de una nueva era anunciada por el Deutero-Isaías, como mensaje de paz, consuelo y salvación para todos los pueblos (Is 52,7-10; cf. 60,6; 61,1) [13].

c) En la traducción griega de los LXX

El término εὐαγγέλιον no se da nunca en la traducción griega de los LXX en singular. Y en plural εὐαγγέλια se encuentra sólo en 2 Sam 4,10 significando la recompensa por la noticia dada. La noticia misma, expresada por el sustantivo femenino ἡ εὐαγγελία con el sentido de mensaje de alegría (correspondiendo al *besorah* hebreo), se encuentra en 2 Sam 18,20.25.27; 2 Re 7,9 y quizá en 2 Sam 18,22. Estos términos de los LXX carecen siempre de significación religiosa, como el *besorah* hebreo del que dependen. No se encuentra aquí, pues, el precedente del εὐαγγέλιον neotestamentario [14].

En cambio, el verbo εὐαγγελίζεσθαι (o también εὐαγγελίζειν), que son la traducción griega del *bissar* hebreo, sí conservan a veces, como éste, un sentido religioso (Is 60,6; 61,1; Sal 39,10; 67,12). Isaías pone como objeto de este anuncio la paz, el bien, la salvación (Is 52,7), aunque no en un sentido de actualización pre-

[13] G. Friedrich, εὐαγγελίζομαι: ThWNT II 704-707; cf. D. J. McCarthy, *Vox bśr praeparat vocem «evangelium»*: VD 42 (1964) 26-33.

[14] G. Friedrich, εὐαγγέλιον: ThWNT II 722.

sente: «reina tu Dios» [15], sino de proyección futura a una salvación escatológica: «tu Dios reinará». En este contexto de salvación futura, muy frecuente en la literatura posterior rabínica y en Qumrâm, hay que enmarcar el sentido del verbo usado en los evangelios [16].

2) Sentido de εὐαγγέλιον aplicado a los evangelios

El término εὐαγγέλιον sólo se encuentra en Mateo (cuatro veces) y Marcos (ocho veces), y el verbo εὐαγγελίζεσθαι se usa sólo en Lucas (diez veces) y Mateo (una vez) [17]. No cabe duda que el empleo de estos términos tiene matices peculiares en cada uno de los autores en sintonía con su enfoque redacional, pero se pueden colocar en línea del mensaje de salvación anunciado por Isaías. Así Marcos nos pone a Jesús al comienzo de su ministerio «predicando el Evangelio (del reino) de *Dios y diciendo que se ha cumplido el tiempo y se* acerca el reino de Dios» (Mc 1,14-15), como realización próxima del mensaje de Isaías: «anunciando» bienes y diciendo a Sión: Dios reinará sobre ti» (Is 52,7). Mateo y Lucas nos presentan a Jesús como el cumplimiento de algo también predicho por Isaías, al dar vista a los ciegos, movimiento a los cojos, salud a los leprosos, oído a los sordos, vida a los muertos y evangelizar a los pobres

[15] Así en el texto masorético.

[16] Cf. C. M. Martini, *Introduzione ai Vangeli sinottici*, en *Il Messaggio della Salvezza* t.4 (Torino 1968) p.21.

[17] Cf. supra p.178. El que en Lucas falte el término εὐαγγέλιον y abunde el verbo εὐαγγελίζομαι se atribuye no a que se oponga al contenido de εὐαγγέλιον, sino que él se atiene, como es sabido, más al estilo de la versión de los Setenta. En ésta no aparece ni una sola vez con sentido religioso el término «evangelio», y sí, en cambio, el verbo; cf. J. A. E. van Dodewaard, *Jésus s'est-il servi Lui-même du mot «évangile»?:* Bib 35 (1954) 172. El cuarto evangelio evita tanto el sustantivo como el verbo; afirma J. A. E. van Dodewaard: «la notion d' εὐαγγέλιον, en effet, convient moins au caractère de l'évangile de S. Jean. La prédication est moins pour lui l'annonce de quelque chose de nouveau ou de réjouissant que le témoignage d'une réalité présente; c'est un μαρτυρεῖν de ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché, du Verbe de Vie (1 Jn 1,1)» (cf. J. A. E. van Dodewaard, a.c. p.173).

(Mt 11,2-5; Lc 7,20-22; cf. Is 61,1) [18]. Aunque en el cuarto evangelio no se encuentran ni el término εὐαγγέλιον ni εὐαγγελίζεσθαι, pero en cuanto que contiene el mensaje de Cristo, también se puede colocar en línea de esta buena noticia de salvación que constituye el mensaje de Jesús.

Por consiguiente, estos cuatro libros que llamamos «evangelios», aunque a sí mismos ninguno se denomina de este modo, sin embargo, rectamente se les designa con ese término. Los cuatro contienen el mensaje de salvación que anuncia Jesús.

Después, en la predicación apostólica, el término εὐαγγέλιον se empleará con más frecuencia (dos veces en los Hechos, unas sesenta en San Pablo) para designar la predicación sobre Cristo y la misma salvación traída por El (Act 15,7; 20,24; Rom 1,1; 1 Cor 15,1), y εὐαγγελίζεσθαι (quince veces en los Hechos, veintidós en San Pablo, tres en la primera carta de Pedro y una en el Apocalipsis) para expresar de ordinario la acción de anunciar a Cristo y su mensaje (Act 5,42; 8,35; 11,20; 15,35). Esta predicación de anuncio de Cristo siempre se entiende en el Nuevo Testamento como algo transmitido de viva voz, no por escrito. A los predicadores del Evangelio se les llama «evangelistas» (Act 21,8; Ef 4,11; 2 Tim 4,5).

Sólo a comienzos del siglo II empieza a emplearse el

[18] Algunos autores se plantean el problema de si Jesús mismo ha usado la palabra «evangelio» J. A E. van Dodewaard no encuentra dificultad en que Jesús haya empleado la misma palabra o su equivalente aramea, ya que, entre los contemporáneos, el termino era bien conocido, y sobre todo en sentido religioso. Jesús ha podido tener un motivo especial para escoger esta palabra del texto de Is 61,1 citada en Mt 11,5 y Lc 7,22. Ademas, teniendo en cuenta que los Evangelios tienen detrás de sí una tradición oral, ciertos términos se han podido fijar antes de empezar la misión de San Pablo. ¿No sería mejor hacer remontar a Jesús el empleo de este termino y no dejarlo a un uso tardío de San Pablo? Otros prefieren, por razones psicológicas, poner en fecha posterior, en la generación siguiente de catequistas, la denominación de «buena nueva» aplicada al conjunto de la doctrina Aunque esto es posible, también se podría admitir que ya el mismo Jesús, al final de su predicación, hablase de «buena nueva», y los evangelistas, con un uso proléptico, la hayan adelantado al comienzo de la predicación de Jesús.

término «evangelio» aplicado a un escrito, y «evangelista» para designar a los autores de tales libros [19].

b) Material evangélico

1) Hechos y palabras de Jesús

Si la denominación de «evangelio» es apta para designar a los cuatro libros, en parte se debe al material común que contienen los cuatro libros. En el prólogo con que el autor de los Hechos de los Apóstoles alude a su primer libro, en que trató «de todo lo que Jesús hizo y enseñó» (Act 1,1), su material evangélico lo divide de alguna manera en esa doble faceta de «hechos» realizados por Jesús y «doctrina» enseñada por él. Cuando el autor de este tercer evangelio sintetiza la figura de Jesús, subraya de nuevo esta doble faceta por medio de los dos discípulos de Emaús: «Jesús Nazareno, varón profeta, poderoso en obras y palabras» (Lc 24,19).

Esta misma división, aunque no tan explícita, se encuentra en Mateo al hacer con frecuencia los sumarios que sintetizan la actividad de Jesús: «recorría toda la Galilea, enseñando en las sinagogas, predicando el evangelio del reino y curando en el pueblo toda enfermedad y dolencia» (Mt 4,23; cf. Mt 9,35). Igual estructura, aunque más sencilla, se expone en el evangelio de Marcos: «y se fue a predicar en las sinagogas de toda Galilea, y echaba a los demonios» (Mc 1,39).

Estas afirmaciones explícitas de la actividad de Jesús en palabras y obras quedan patentizadas en cuanto que todo el material evangélico gira en torno a narraciones de hechos y discursos o palabras. Y esto no sólo en los tres primeros evangelios, sino también en el cuarto, dando pie este doble aspecto a la determinación hecha por Bultmann de una doble fuente en el evangelio de Juan: «Semeiaquelle» o fuente de signos o milagros, y «Redensquelle» o fuente de discursos del Señor.

[19] Cf. supra nota 7.

2) DETERMINACION DE HECHOS Y PALABRAS COMUNES

a) Entre los sinópticos

El material evangelico, bajo sus facetas de común denominador, no sólo se puede esbozar en ese doble aspecto de hechos y palabras, sino que de alguna manera se puede concretar aún más lo que constituye el material común de los evangelios

En este sentido, el material sinóptico, común en varios evangelios, se puede catalogar en material de triple o doble tradición según se encuentre en los tres sinópticos o sólo en dos.

1) *Material de triple tradición*

Este material, común a Mateo, Marcos y Lucas, oscila alrededor de unos 350 v Su contenido fundamental es elemento narrativo, aunque no faltan elementos doctrinales. Todo él gira en torno a una presentación inicial del Bautista y su predicación, actividad de Jesús en Galilea, un viaje a Jerusalén y el relato de la pasión [20]

A) *Presentacion inicial*	Mt	Mc	Lc
Persona de Juan Bautista	3,1-6	1,1-6	3,1-6
Juan anuncia al Mesias	3,11-12	1,7-8	3,15-18
El bautismo de Jesus	3,13-17	1,9-11	3,21-22
Las tentaciones de Jesus	4,1-11	1,12-13	4,1-13
B) *Ministerio por Galilea*			
Vuelta a Galilea	4,12	1,14	4,14
Resumen de la predicación	4,17	1,15	4,15
Vocación de los primeros discipulos	4,20-22	1,18-20	5,11
Predicacion por Galilea	4,23	1,39	4,44
Curación de un leproso	8,1-4	1,40-45	5,12-66
Curación de la suegra de Pedro	8,14-15	1,29-31	4,38-39
Curaciones de la tarde	8,16	1,32-34	4,40-41
La tempestad calmada	8,18 23-27	4,35-41	8,22-25

[20] Cf A G DA FONSECA, *Quaestio synoptica* (Romae 1952) p 53ss

	Mt	Mc	Lc
Los endemoniados de Gerasa	8,28-34	5,1-20	8,26-39
El paralitico	9,1-8	2,1-12	5,17-26
Vocacion de Mateo	9,9-13	2,13-17	5,27-32
Cuestion sobre el ayuno	9,14-17	2,18-22	5,33-39
La hija de Jairo y la hemorroisa	9,18-26	5,21-43	8,40-56
Eleccion de los apostoles	10,1a 2-4	3,13-14 16-19	6,12-16
Mision de los apostoles	10,5-16	6,7b-11	9,1-5
Conflicto sobre el sabado			
Las espigas	12,1-4 8	2,23-28	6,1-5
La mano seca	12,9-10 12b-14	3,1-6	6,6-11
Curaciones	12,15 16	3,7 8 10-12	6,17-19
Autodefensa	12,24-26 29 31-32	3,22-30	11,15-18 21-22,12,10
Los verdaderos parientes de Jesus	12,46-50	3,31-35	8,19-21
Parabola del sembrador	13,1-9	4,1-9	8,4-8
Fin de las parabolas	13,10 11 13	4,10-12	8,11-15
El grano de mostaza	13,31 32	4,30-32	13,18 19
Jesus en Nazaret	13,53-58	6,1-6a	4,16-30
Opinión de Herodes y otros sobre Jesus	14,1 2	6,14-16	9,7-9
Primera multiplicacion de los panes	14,13-21	6,32-44	9,10b-17
La señal del cielo	16,1-2a 4	8,11-13	11,16 29 30
La levadura de los fariseos	16,5 6	8,15	12,1
Confesion de Pedro y primera prediccion de la pasion	16,13-16 20 21	8,27-31	9,18-22
Seguir con la cruz	16,24-28	8,34-9,1	9,23-27
Transfiguracion	17,1-8	9,2-8	9,28-36
Curacion del lunatico	17,14-21	9,14-29	9,37-43a
Segunda prediccion de la pasion	17,22-23	9,30-32	9,43b-45
Disputa de los discipulos	8,1-5	9,33-37	9,46-48
Sobre el escandalo	18,6-7	9,42	17,1 2
De Galilea hacia Jerusalen	19,1 2	10,1	9 51
Sobre el divorcio	19,3-12	10,2-12	16,18
Jesus bendice a los niños	19,13-15	10,13-16	18,15-17
El joven rico	19,16-26	10,17-27	18,18-27
El premio de los apostoles	19,27-30	10,28-31	18,28-30
Tercera prediccion de la pasion	20,17-19	10,32-34	18,31-34

	Mt	Mc	Lc
El que quiera ser el primero	20,24-28	10,41-45	22,24-27
El ciego Bartimeo	20,29-34	10,46-52	18,35-43
C) *Ministerio en Jerusalen*			
Entrada triunfal en Jerusalen	21,1-3 6-11a	11,1-11	19,28-38
Purificacion del templo	21,12-17	11,15-19	19,45-48
Muestra del poder de Jesus	21,23-27	11,27-33	20,1-8
Los viñadores homicidas	21,33-46	12,1-12	20,9-19
El tributo al Cesar	22,15-22	12,13-17	20,20-16
Preguntas sobre la resurreccion	22,23-33	12,18-27	20,27-40
El Mesias, hijo y señor de David	22,41-46	12,35-37a	20,41-44
Maldiciones contra los escribas y fariseos	27,1-7 14	12,35-37a	20,45-47
Discurso escatologico	24,1-25	13,1-23	21,5-24
Señales de la parusia	24,29-31	13,24-37	21,25-28
Tiempo de la parusia	24,32-35	13,28-31	21,29-33
Los siervos vigilantes	24,45-47	13,33-37	12,41-44
D) *Relato de la pasion*			
Traicion de Judas	26,1-5 14-16	14,1 2 10 11	22,1-6
Preparacion de la pascua	26,17-20	14,12-17	22,7-14
Anuncio del traidor	26,21-24	14,18-29	22,21-23
Institucion de la Eucaristia	26,26-29	14,22-25	22,18-20
Salida al Huerto	26,30	14,26	22,39
Prediccion de las negaciones de Pedro	26,31-35	14,27-31	22,31-34
Oracion y agonia en el Huerto	26,36-46	14,32-42	22,40-42 45 46
Prendimiento de Jesus	26,47-52 55 56	14,43-50	22,47-50 52 53
Jesus ante el Sanedrin	26,57-58	14,53-65	22,54 55 63-71
Negaciones de Pedro	26,69-75	14,66-72	22,56-62
Llevado a Pilato	27,1 2	15,1	23,1
Ante Pilato	27,11-14	15,2-5	23,2-5
Jesus y Barrabas	27,15-23	15,6-14	23,17-23
Jesus condenado por Pilato	27,26	15,15	23,24 25
Camino del Calvario	27,31b-32	15,20-21	23,26
Crucifixion	27,33-38	15,22-28	23,33-35a 38
Burlas	27,41-44	15,31-32	23,35b 39

	Mt	Mc	Lc
Muerte de Jesus	27,45-51 54-56	15,33-41	23,44-49
Sepultura	27,57-61	15,42-47	23,44-49
E) *Resurreccion*	28,1-8	16,1-8	24,1-11

2) *Material de doble tradición Mateo-Marcos*

El material común a estos dos evangelistas oscila entre 170-180v. Este material se encuentra especialmente en los capítulos de Marcos a partir de la primera multiplicación de los panes hasta casi la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 6,45-8,21, y paralelos de Mt 14,22-16,12) [21].

	Mt	Mc
Descripcion del Precursor	3,4	1,6
Jesus en el desierto le sirven los angeles	4,11b	1,13c
Jesus predica penitencia	4,17	1,14b 15
Vocacion de los primeros discipulos	4,18-22	1,16-20
Vaso de agua	10,42	9,14
El porque de las parabolas	13,34 35	4,33 34
El Bautista es matado por Herodes	14,3-12	6,17-29
Jesus anda por las aguas	14,22-27 32-33	6,45-51
Vuelta de Perea, curaciones	14,34-36	6,53-56
Sobre las tradiciones	15,1 11 15 20	7,1-23
La mujer cananea	15,21-28	7,24-30
El sordomudo	15,29-31	7,31-37
Segunda multiplicacion de los panes	15,32-39	8,1-10
Levadura de los fariseos	16,5-12	8,14-21
Pedro disuade la pasion	16,22-23	8,32b 33

[21] Cf A G da Fonseca, o c p 55s La omision que Lucas hace de algunas pericopas, incluso de toda una seccion (Mc 6,45-8,21), puede encontrar su explicacion en algunas ocasiones Asi, por ejemplo, la primera vocacion de los discipulos (Mt 4,18-22, Mc 1,18-20), Lucas la suprime al comienzo de la predicacion de Jesus, y no la coloca sino despues de iniciado ya el ministerio, entonces tiene una explicacion mas obvia (Lc 5,1-11) El martirio del Bautista (Mt 14,3 12, Mc 6,17-29) no lo pone Lucas, pues ya habia terminado todo lo referente al Bautista (Lc 3,19-20) No transmite relatos semejantes de las dos multiplicaciones de los panes, no cuenta la segunda (Mt 15,23-39, Mc 8,1-10), cuenta la parabola de la higuera esteril (Lc 13,6-9), y omite la maldicion de la higuera (Mt 21,18-22, Mc 11,12-14 20-25), cuenta el perdon a la mujer pecadora (Lc 7,36-50), y omite la uncion en Betania (Mt 26,6-13, Mc 14,3-9), propone la oferta del vinagre a Cristo en la cruz (Lc 23,36), y omite la oferta del vino aromatizado (Mt 27,34, Mc 15,23)

	Mt	Mc
Elias vendra	17,9-13	9,9-13
Indisolubilidad del matrimonio	19,3-9	10,2-12
Peticion de los hijos del Zebedeo	20,20-28	10,35-45
La higuera maldita	21,18-22	11,12-14 20-25
El primer mandamiento	22,34-40	12,28-34
La cena de Betania	26,6-13	14,3-9
Segunda y tercera oracion en el Huerto	26,42-46	14,39-42
Falsos testimonios ante el Sanedrin	26,60-63a	14,56-61a
Flagelacion y coronacion de espinas	27,26b-31a	15,15b-20a
Ofrecimiento del vino antes de la crucifixion	27,34	15,23
Blasfemias de los transeuntes	27,39-40	15,29-30
Eli' Eli'	27,46-47	15,34-35

Lucas-Marcos

El material común a estos dos evangelistas es muy reducido, sólo unos 50v. [22].

	Mc	Lc
El *endemoniado de la sinagoga*	1,23-28	4,33-37
Los demonios reconocen a Jesus	1,34, 3,11	4,41bc
Jesus ora de manana en lugar solitario	1,35-38	4,42-43
Nada esta oculto	4,21-25	8,16-18
El geraseno quiere seguir a Jesus	5,18-20	8,38-39
Actividad de los discipulos en la mision	6,12-13	9,6
Vuelta de los apostoles de la mision	6,30	9,10a
El exorcista que no seguia a Jesus	9,38-40	9,49-50
El obolo de la viuda	12,41-44	21,1-4

Mateo-Lucas

Así como las perícopas de triple tradición suelen ser de tipo narrativo, las perícopas de doble tradición, comunes a Mateo y Lucas, suelen ser de tipo doctrinal, comprendiendo lo referente al sermón del monte, ausente en el evangelio de Marcos, y algunos otros dichos del Señor. Algún material narrativo se encuentra también en estos dos evangelios, ausente del evangelio de Marcos [23].

[22] Cf A G DA FONSECA, o c p 56

[23] Cf A G DA FONSECA, o c p 56s El modo de explicar estos elementos comunes a Mateo y Lucas constituye uno de los problemas a resolver en la cuestion sinoptica, cf infra c 7

	Mt	Lc
En la predicacion del Bautista	3,7-10 12	3,7-9 17
Tentaciones	4,3-11a	4,3-13
Sermon de la montaña bienaventuranzas	5,1-3 6 11 12	6,20-23
Discipulos, sal y luz del mundo	5,13 15	14,34-35, 11, 33
El cielo y la tierra pasaran	5,18	16,17
Reconciliacion con el adversario	5,25-26	12,57-59
Resistencia al mal	5,38-42	6,29-30
Amor a los enemigos	5,43-48	6,27-28 32-36
Padre nuestro	6,9-10a 11-13a	11,2-4
No querais atesorar	6,19-21	12,33-34
La luz del cuerpo	6,22-23	11,34-36
Dios y el dinero	6,24	16,13
No os preocupeis	6,25-34	12,22-32
No querais juzgar	7,1-5	6,37-38 41-42
Pedid y se os dara	7,7-11	11,9-13
Amor al projimo	7,12	6,31
La puerta estrecha	7,13-14	13,23-24
El arbol bueno y malo	7,15-20	6,43-44
Decid y haced	7,21-23	6,46, 13,26-27
Conclusion	7,24-27	6,47-49
El centurion	8,5-10 13	7,1-10
Muchos se recostaran con Abrahan	8,11-12	13,28-29
Legacion del Bautista	11,2-6	7,18-19 22-23
Jesus alaba al Bautista	11,7-19	7,24-28 31-35
Curacion de un endemoniado (ciego y mudo)	12,22 23	11,14
Autodefensa vuestros hijos, ¿en nombre de quien arrojan los demonios?		
El que no esta conmigo	12,27-28 30	11,19-20 23
El tesoro del hombre bueno	12,35	6,45
El espiritu inmundo	12,43-45	11,24-26
Dichosos vuestros ojos	13,16-17	10,23-24
Parabola de la levadura	13,33	13,20-21
Te seguire	8,19-22	9,57-60
Constancia en las persecuciones	10,23-33	6,40, 12,2-9
No vine a traer la paz, sino la espada	10,34-39	12,51-53, 14, 25-27, 17,33
El que os recibe, a mi me recibe	10,40	10,16
¡Ay de ti, Corozain!	11,20-24	10,13-15
Te bendigo, Padre	11,25-27	10,21-22
Ciego, guia de ciego	15,12-13	6,39
La oveja perdida (?)	18,10-14	15,1-7
Si tu hermano pecase	18,15 21-22	17,3-4
Las nupcias del hijo del rey (la gran cena) (?)	22,1-10	14,15-34
Contra los escribas y fariseos		
Atan cargas pesadas	23,4	11,45
Cierran el reino de los cielos	23,13	11,52

	Mt	Lc
Dan el diezmo del anís y el comino	23,23-24	11,42
Limpian por fuera la copa	23,25-36	11,39-41.44. 47-50.53.54
¡Jerusalén, Jerusalén!	23,37-39	13,34-35
El discurso escatológico:		
He aquí que está en el desierto	24,26-28	17,22-25.37
Descuido de los hombres ante la parusía	24,37-42	17,26-32.34.35
Si supiese el padre de la casa	24,43-44	12,39-40
El siervo fiel y prudente	24,45-51	12,41-48
La parábola de los talentos y de las minas (?)	25,14-30	19,11-27

b) Entre los sinópticos y Juan

Al establecer ahora el material común en Juan y los sinópticos no se pretende ver las posibles relaciones entre el cuarto evangelio y los otros tres, sino sencillamente constatar elementos comunes entre ellos. El relato de la pasión es el que particularmente se cuenta entre la materia común de los cuatro evangelios.

	Mt	Mc	Lc	Jn
Juan anuncia al Mesías	1,11-12	1,7-8	3,15-18	1,25-28
Bautismo de Jesús	3,13-17	1,9-11	3,21-22	1,32-34
Expulsión de los mercaderes	21,12-13	11,15-17	19,45-46	2,13-17
Vuelta a Judea	4,12	1,14	4,14	4,1-3
Primera multiplicación de los panes	14,13-21	6,32-34	9,10-17	6,1-15
Jesús anda sobre las aguas	14,22-23	6,45-52		6,16-21
Unción en Betania	26,6-13	14,3-9		12,1-8
Entrada en Jerusalén	21,1-9	11,1-10	19,21-40	12,12-19
Anuncio de la traición	26,21-25	14,18-21	22,21-23	13,21-26
Anuncio de la negación	26,30-35	14,26-31	22,31-34	13,36-38
El prendimiento	26,47-56	14,43-52	22,47-53	18,2-11
Proceso de los sacerdotes	26,57-58	14,53-65	22,54-55	18,13-24
Negaciones de Pedro	26,69-75	14,66-72	22,56-62	18,25-27

	Mt	Mc	Lc	Jn
Llevado ante Pilato	27,1-2	15,1	23,1	18,28
Juicio ante Pilato	27,11-14	15,2-15	23,2-5	18,29-38
Jesús o Barrabás .	27,15-23	15,6-14	23,17-23	18,39-40
Burlas de los soldados	27,28-31a	15,17-20a		19,2-3
Condenación de Jesús	27,24-26	15,15	23,24-25	19,16a
Camino del Calvario	27,31b-32	15,20b-21	23,26-32	19,16b-17a
Crucifixión	27,33-37	15,22-26	23,33-34	19,17b-19
Al pie de la cruz	27,55-56	15,40-41	23,49	19,25
Muerte de Jesús .	27,45-54	15,33-39	23,44-48	19,28-30
Sepultura	27,57-61	15,42-47	23,50-56	19,38-42
Aparición en Jerusalén			24,36-43	20,19-23

3) Ordenación de este material común

Tenemos, pues, en los evangelios, un material común como simplemente se puede observar en los lugares paralelos. ¿Se puede hablar también de una ordenación común de ese material en el que coinciden?

a) Los sinópticos

El libro de los Hechos de los Apóstoles presenta una ordenación kerygmática de la vida de Jesús puesta en labios de Pedro hablando a Cornelio. En este resumen la actividad de Jesús, sanando y haciendo el bien, comienza en Galilea después del bautismo de Juan. Culmina en Jerusalén, donde lo crucificaron suspendiéndolo de un madero. Dios lo resucitó al tercer día, se manifestó a testigos elegidos a quienes ordenó atestiguar que él ha sido instituido por Dios juez de vivos y muertos; y en su nombre recibirán perdón de los pecados cuantos creen en él (cf. Act 10,37-43; 13,23-31). Es una síntesis en la que se recogen los hechos de la vida de Cristo: vida, muerte, resurrección, ordenados en una perspectiva geográfica, Galilea- Judea- Jerusalén, encerrando todo ello un contenido salvífico de remisión de pecados por la fe en él.

Este esquema kerygmático de Pedro, al menos en su ordenación geográfica de los hechos, es precisamente el que se encuentra en el evangelio de Marcos, a quien la tradición coloca como intérprete de Pedro [24]. Así algunos autores, cuando dan la estructura del evangelio de Marcos, presentan una estructura de tipo geográfico [25]. El esquema general de esta división sería: una introducción previa en que se prepara la actividad de Jesús mediante la aparición y predicación de Juan el Bautista, el bautismo de Jesús y las tentaciones; una primera parte de actividad de Jesús en Galilea; una segunda parte en peregrinación continua y, por último, una tercera parte de actividad de Jesús en Jerusalén, donde se realiza la pasión, muerte y resurrección. Semejante estructura geográfica, comenzando en Galilea para terminar en Jerusalén, se encuentra también en los otros dos sinópticos, Mateo y Lucas [26]. Siguiendo el plan de estructura geográfica, éste sería, según los autores citados, el esquema aplicable a los tres sinópticos [27]:

	Mc	Mt	Lc
Introducción: preparación a la actividad de Jesús	1,1-13	1,1-4,11	1,1-4,13
Actividad de Jesús en Galilea	1,14-6,6a	4,12-13,58	4,14-9,50
Jesús en continua peregrinación	6,6b-10,52	14,1-20,34	9,51-19,27
En Jerusalén: actividad, pasión, muerte y resurrección de Jesús	11,1-16,20	21,1-28,20	19,28-24,53

[24] H. RIESENFELD, *Tradition und Redaktion in Markusevangelium:* Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann: BZNW 21 (Berlin 1954) p.158.

[25] Así J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus* (Regensburg 31954) p.7s; A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 31978) p.323ss; igualmente V. Taylor, con algunas variantes, ordena el plan del evangelio de Marcos siguiendo esta estructuración geográfica; cf. V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (London 61963) p.107-111.

[26] J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg 21952) p.19s; ID., *Evangelium nach Lukas* (Regensburg 21953) p.9s; A. WIKENHAUSER, o.c. p.349-352; 381-385.

[27] Las divisiones siguientes están tomadas de la división general que hace Wikenhauser a cada uno de los evangelios sinópticos; cf. supra notas 25 y 26.

Este esquema, en sus líneas generales, es verdadero y se puede hablar de un cierto esquema común sinóptico. Con todo, esta distribución geográfica, Galilea —peregrinación continua—, Jerusalén, aunque cierta, no agota toda la construcción estructural de los evangelios. Estos no se limitan a indicar un mero desplazamiento local. Las aclaraciones topográficas son muchas veces imprecisas; además, este desplazamiento no se puede determinar con todo rigor. Así, en el evangelio de Marcos, las divisiones antes indicadas no se pueden mantener con toda su rigidez; por ejemplo, en Mc 8,22; 9,30.33 y quizá 7,31; 8,10 se alude aún a cierta actividad de Jesús en Galilea; y, por otra parte, esa peregrinación continua de Jesús no comienza en Mc 6,6, sino que, ya antes, Jesús aparece recorriendo la Galilea y la Transjordania (Mc 5,1) [28]. Igualmente, en el evangelio de Mateo, las uniones topográficas son vagas (4,21; 9,9.27; 11,1; 12,15) y no valederas cuando entran en conflicto con datos de los otros evangelistas, ya que los hechos en Mateo están reunidos sobre todo en tres grandes secciones (Mt 8,1-9,34; 14,1-16,20; 21,1-27,66). Estas suturas geográficas no pueden permitir que se establezca un itinerario detallado de Jesús. Lucas, conservando la estructura general sinóptica, inserta algunas secciones propias (Lc 6,20-8,3; 9,51-18,14) que dan un matiz característico a su evangelio.

Por consiguiente, en los evangelios sinópticos se puede hablar de un fondo común estructural geográfico, aunque no esté especialmente concretizado ni constituya el enfoque primordial. Partiendo de este soporte general topográfico, cada evangelista ha pretendido su intención particular, que hay que precisar.

b) Los evangelios sinópticos y el cuarto evangelio

Esta estructura general geográfica, común a los sinópticos, está ausente en el cuarto evangelio. Mientras

[28] X. Léon-Dufour, *L'Évangile selon Saint Marc:* IB t.2 p.208s.

que en los sinópticos la actividad de Jesús se desarrolla principalmente en Galilea, desplazándose sólo al final a Jerusalén, en el cuarto evangelio el marco geográfico es distinto: Jesús actúa primordialmente en Judea. En la ciudad de Jerusalén pasa Jesús al menos dos Pascuas (Jn 2,13; 11,55ss) de las tres a las que se alude (Jn 2.13; 6,4; 11,55), una fiesta de los Tabernáculos (Jn 7,2.10), una fiesta de la Dedicación (Jn 10,22-23) y otra fiesta no precisada (Jn 5,1) [29]. Con todo, se alude también con frecuencia a su ministerio en Galilea (Jn 1,43; 2,1; 4,3; 6,1; 7,1).

Todo esto muestra que, aunque no haya una línea estructural común de orden geográfico entre los sinópticos y el cuarto evangelio, hay, sin embargo, datos comunes organizados con distinto enfoque. Estos datos comunes aparecen no ya sólo en las alusiones del cuarto evangelio a un ministerio en Galilea y en las referencias de los sinópticos a un ministerio más frecuente en Jerusalén, sino en los datos difusamente esparcidos que constituyen el marco ambiental donde se desenvuelve la vida de Jesús: ritos judaicos de purificaciones (Jn 2,6; 3,25; cf. Mt 15,2; Mc 7,2-3), enemistad profunda entre judíos y samaritanos (Jn 4,9; 8,48; cf. Lc 9,52-53), formulismo farisaico (Jn 5,16-18; 7,23; 9,16; cf. Mt 12,10), ambiente del templo (Jn 2,13-16; cf. Mt 21,12-13; Mc 11,15-17; Lc 19,45-46), condición despreciada de Nazaret (Jn 1,46; cf. Mc 6,3).

[29] Aunque los sinopticos, en la vida publica del Señor, explicitamente solo hablan de la presencia de Jesus en Jerusalen durante la Pascua de la pasion, sin embargo, dejan entrever una presencia mas frecuente de Jesus en la Ciudad Santa Asi se deja entrever en aquella cita de Mateo «Jerusalen, Jerusalen , ¡cuantas veces quise reunir a tus hijos, a la manera que la gallina reune a sus pollos bajo las alas, y no quisiste!» (Mt 23,37) La entrada triunfal de Jesus en Jerusalen, contada por los tres sinopticos (Mt 21,1-11, Mc 11,10, Lc 19,28-40), muestra que Jesus no era entonces alli un desconocido

CAPÍTULO V

DIVERSIDAD DE REDACCIONES EN LA FORMULACION EXTERNA

1. *Evangelio de Mateo*

ESQUEMA

a) Estructuración del conjunto en su formulacion externa
- 1) Material evangelico
- 2) Técnica de composicion simétrica y concéntrica

b) Estructuración de perícopas
- 1) Parte narrativa
  - *a)* Grandes colecciones de hechos.
    - —Los capítulos 8-9
    - —Los capitulos 19-22
  - *b)* Secciones reducidas
- 2) Parte discursiva
  - *a)* Disposición de los discursos
    - —Sermón del monte 5-7
    - —Los otros discursos
  - *b)* Disposicion de partes concretas

c) Tecnicas estilisticas de composición
- 1) Repetición de formulas
- 2) Repetición de palabras-clave
- 3) Anuncios previos
- 4) Miradas retrospectivas.
- 5) Inclusiones.
- 6) Paralelismo
- 7) Agrupaciones numericas
- 8) Concisión y hieratismo narrativo

Ciertamente se da un núcleo común a los cuatro evangelios. No es, sin embargo, nota característica de la tendencia exegética actual el exponer con un afán concordista y armonizante los elementos y puntos en que coinciden los evangelios. Más bien la labor de la exégesis tiende hoy a subrayar las características propias de cada evangelista y las facetas en que se diversifica de los otros. Esta diversidad aparece, en primer lugar, en la

mera formulación externa con que se presenta el estilo propio de cada persona. Mediante la variedad de expresión, cincelada a su manera por cada autor, nos llega la diversidad de contenido y enfoque pretendido en cada uno de los evangelios. El interés de presentar en los evangelios la diversidad de forma y contenido radica en mostrar la existencia de una auténtica labor de redacción. Este trabajo redaccional es el que constituye en verdaderos autores a los que han elaborado el material evangélico recibido.

En el presente capítulo se propondrán las características de expresión propias de cada evangelista. Lo haremos en una visión de conjunto y en un análisis pormenorizado de cada evangelio. Este será el primer paso que nos haga apreciar a cada evangelista como verdadero autor del libro que se le atribuye.

a) Estructuración del conjunto en su formulación externa

Según el testimonio de Papías, Marcos, intérprete de Pedro, escribió diligentemente, aunque sin orden, los hechos y dichos del Señor [1]. Probablemente la intención del antiguo escritor era contraponer el orden manifiesto de Mateo al disponer τὰ λόγια, con la ausencia de tal orden en la estructuración de Marcos, que escribió según se acordaba, «aunque sin error», puesto que procuraba no sólo no dejar nada de lo que había oído, sino, además, no decir nada de falso [2]. La estructuración ordenada del evangelio de Mateo es algo patente.

1) Material evangélico

Aunque en los cuatro evangelios existe como denominador común esta combinación de hechos y discursos [3], en el evangelio de Mateo salta a la vista de un

[1] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 3,39: PG 20,300 C; RJ 95.

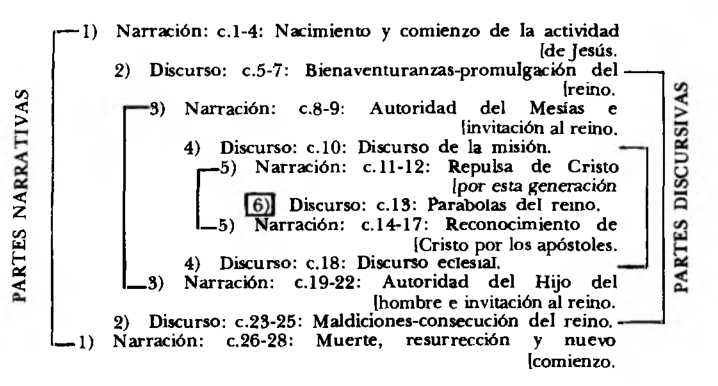
[2] CH. H. LOHR, *Oral techniques in the Gospel of Matthew:* CBQ 23 (1961) 432.

[3] Cf. supra p.183.

modo particular. La parte narrativa está agrupada en capítulos que se entremezclan con los capítulos en que se contienen los discursos. Los relatos de hechos están narrados: c.1-2: Infancia del Señor; c.3-4: Primeros discípulos y comienzo de la vida pública; c.8-9: Agrupación de milagros; c.11-12; 13,53-17,27; 19-23: Hechos diversos; c.26.28: Relatos de la pasión y resurrección. La parte discursiva: c.5-7: Sermón del monte; c.10: Discurso antes de la misión de los apóstoles; c.13,1-52: Discurso de las parábolas; c.18: Discurso eclesial; c.23-25: Sermón escatológico.

2) TÉCNICA DE COMPOSICIÓN SIMÉTRICA Y CONCÉNTRICA

La disposición de este doble elemento narrativo y discursivo no es una mera yuxtaposición, sino que están ordenados en una estructura simétrica con correspondencia de partes en torno a un punto central, clave en todo el evangelio. Según esta estructuración, el evangelio podría aparecer dividido según el siguiente esquema:



En esta estructuración del evangelio de Mateo se puede apreciar: una alternancia de elemento narrativo y discursivo; una correspondencia simétrica del elemento discursivo; primer discurso (c.5-7) y quinto discurso (c.23-25): bienaventuranzas (5,3-12) y maldiciones

(23,13-36), programación (6,7) y consecución del reino (24,42.47; 25,10 21.23.34); segundo discurso (c.10) y cuarto discurso (c.18): misión de los doce 10,1 11.16.24) y su actitud ante la comunidad (18,3 10.15); una correspondencia, igualmente simétrica, en las partes narrativas, como se puede apreciar entre los capítulos· 1-4 y 26-28, 8-9 y 19-22; 11-12 y 14-17 [4]. Tanto el elemento narrativo como el discursivo gira en torno al capítulo clave del evangelio, en el que se explica por parábolas la naturaleza del reino [5].

b) Estructuración de perícopas

La estructuración ordenada del conjunto aparece con frecuencia en secciones mas reducidas y perícopas aisladas que muestran con evidencia un trabajo redaccional. Así, por ejemplo, con la repetición casi literal de dos sumarios «y recorría Jesús toda la Galilea enseñando en sus sinagogas y predicando el Evangelio del reino y sanando toda dolencia y toda enfermedad en el pueblo» (Mt 4,23; cf. 9,35), se anuncia en síntesis lo que se va a exponer (4,23) y se resume lo ya expuesto (9,35). En esos dos sumarios se recoge la actividad doctrinal de Jesús, expuesta en el sermón de la montaña (c.5-7), y su actividad de curación de enfermos como expresión de

[4] La correspondencia entre los c 1-4 y 26 28 la explana J C Fenton «It may be there is also a comparison between the birth of Jesus at the beginning of the gospel and the resurrection (or re-birth) at the end, the baptism and the crucifixion, the temptations by the devil and the trials by the Jews And notice in this connexion that the first formal quotation from the Old Testament is Emmanuel', which means, God with us' (1,23), and the last word of Jesus is Lo, I am with you always' (28,20), cf J C FENTON, *Inclusio and Chiasmus in Matthew* Texte und Untersuchungen 73 (1959) 179 C H LOHR, a c p 428ss, señala los puntos de contacto entre los c 8 9 y 19 22, 11 12 y 14-17 determinando los versiculos concretos 7,28 y 22,33, 8,11 y 22,32, 8,12 y 22,13, 9,10 y 21,31, 9,27-31 y 20,29-34, 11,5 y 15,31, 11,14 y 17,12, 11,21 y 15,21, 11,29 y 16,24, 12,15 y 14,13s, 12,18 y 17,5, 12,34 y 15,18, 12,39 y 16,4, 12,40 y 17,22s, 12,46-50 y 13,55

[5] Cf CH H LOHR, a c p 427, R LATOURELLE *Supplementum introductionis in Evangelia* (Romae 1965-1966) p 11, P GAECHTER, *Summa introductionis in Novum Testamentum* (Oeniponte 1938) p 46s

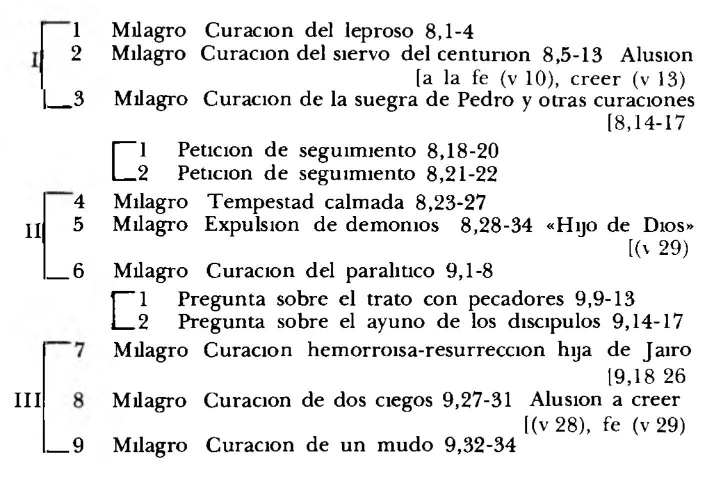
su misión mesiánica (c.-8-9). Así la parte discursiva y narrativa se suceden formando una unidad.

Dentro de cada una de estas dos partes, discursiva y narrativa, se procede también con una ordenación determinada.

1) Parte narrativa

a) Grandes colecciones de hechos

Los capítulos 8-9 reúnen en si una serie de milagros que se encuentran dispersos en otros evangelios. Se trata de tres grupos de milagros conteniendo cada grupo tres milagros y separado cada uno por dos escenas de transición Este sería el esquema [6]:



I
1 Milagro Curacion del leproso 8,1-4
2 Milagro Curacion del siervo del centurion 8,5-13 Alusion [a la fe (v 10), creer (v 13)
3 Milagro Curacion de la suegra de Pedro y otras curaciones [8,14-17

1 Peticion de seguimiento 8,18-20
2 Peticion de seguimiento 8,21-22

II
4 Milagro Tempestad calmada 8,23-27
5 Milagro Expulsion de demonios 8,28-34 «Hijo de Dios» [(v 29)
6 Milagro Curacion del paralitico 9,1-8

1 Pregunta sobre el trato con pecadores 9,9-13
2 Pregunta sobre el ayuno de los discipulos 9,14-17

III
7 Milagro Curacion hemorroisa-resurreccion hija de Jairo [9,18 26
8 Milagro Curacion de dos ciegos 9,27-31 Alusion a creer [(v 28), fe (v 29)
9 Milagro Curacion de un mudo 9,32-34

Es, pues, una estructura numérica 3-2-3-2-3. Este recurso estilístico de agrupación por números es muy frecuente en el evangelio de Mateo [7]. Los dos grupos de

[6] P Gaechter, *Die literarische Kunst im Matthaus Evangelium* SBS 7 p 21

[7] Cf infra p 212ss El P Gaechter subraya ademas el paralelismo chiastico (a-b-b-a) de las expresiones «creer»-«fe» en el segundo y penultimo milagro En el tercero y en el antepenultimo milagro que bloquean el segundo grupo se trata, y solo aqui, de curacion de mujeres En el milagro central del segundo grupo y de toda la estructura apa-

transición (8,18-22 y 9,9-17) están íntimamente ligados al grupo central (8,23-9,8). Las escenas de petición de seguimiento (8,18-22) tienen como tema central el seguir a Cristo, expresado con la repetición del verbo *seguir* (ἀκολουθέω) (v.19.22). Ante estos dos conatos fracasados de seguimiento, Mateo empieza la escena de la tempestad calmada con una expresión redaccional: «y subiéndose en la barca, le siguieron sus discípulos» (v.23); así enlaza este episodio con los anteriores mediante el verbo *seguir* en una exposición catequética del tema «seguir a Jesús», en contraposición a los dos intentos fallidos que le han precedido. En el segundo grupo de transición (9,9-17), de nuevo se recoge el tema de seguimiento con la invitación hecha a Mateo: «sígueme», y sobre todo con la actitud misma del publicano, que, «levantándose, le siguió» (9,9). Esta perícopa de transición está especialmente unida a la anterior de curación del paralítico (9,1-8) y perdón de pecados (9,2.6.8). Jesús trata con publicanos y pecadores (9,11), pues no son los sanos, sino los enfermos, los que necesitan de médico (9,12) [8].

Los capítulos 19-22.—En la sección de hechos comprendida en los c.19-22 también se puede apreciar una ordenación determinada en su estructuración.

Así se puede presentar su esquema [9]:

- Cuatro preguntas 19,1-30.
  - Parábola de los obreros llamados a la viña 20,1-16.
    - Predicción de la pasión 20,17-19.
      - Petición hecha a Jesús de la madre de los hijos del Zebedeo [20,20-28.
        - Milagro: Curación de dos ciegos 20,29-34.
        - Entrada en Jerusalén 21,1-17.
        - Milagro: la higuera seca 21,18-22.
      - Pregunta hecha a Jesús sobre su poder-parábola de los dos [hijos 21,23-32
    - Parábola de los viñadores infieles 21,33-46.
  - Parábola de los convidados a las bodas 22,1-14.
- Cuatro preguntas 22,15-46.

rece la expresión significativa «Hijo de Dios», a la que tiende como centro teológico toda la agrupación de milagros; cf. P. GAECHTER, o.c., p.21.

[8] «Le lien profond entre la péricope précédente et celle-ci saute aux yeux: tous les 'malades' ne sont pas des paralytiques,

Los elementos propios de Mateo muestran la simetría establecida en la sección. En toda ella Mateo sigue muy de cerca a Marcos; sólo se añade en el evangelio de Mateo la parábola de los obreros llamados a la viña (20,1-16) y la parábola de los convidados a las bodas (22,1-14) para hacer correspondencia a la anterior.

Como perícopa exclusiva de Mateo se inserta la parábola de los dos hijos (21,28-32) en correspondencia con los dos hijos del Zebedeo, con un claro elemento redaccional en el v.32 [10]. Mediante este versículo, la parábola se une con el tema del bautismo de Juan enunciado anteriormente (v.25ss). En esta correspondencia de preguntas (19,1-30 y 22,15-46) [11], de parábolas: de los obreros llamados a la viña (20,1-16) y los invitados a las bodas (22,1-14), de la predicción de la Pasión (20,17-19) y los viñadores infieles que matan no sólo a los criados, sino al hijo del dueño de la viña (21,33-46), de petición y pregunta hecha a Jesús (20,20-28 y 21,23-32), de milagros (20,29-34 y 21,18-22), hay una escena central que ocupa el punto clave: la entrada de Jesús en Jerusalén (21,1-17). Y en esta escena todo culmina en el título de Jesús, exclusivo aquí en Mateo: «Hosanna al Hijo de David» (21,9), «éste es el profeta Jesús, el de Nazaret de Galilea» (21,11) [12]. Estas ordenaciones simétricas, vistas en dos grandes secciones de hechos, se repiten y multiplican en secciones más reducidas e incluso en perícopas aisladas.

et le 'pardon' de Dieu que Jésus communique aux hommes est beaucoup plus qu'une parole sans lendemain: il est communion scellée dans un repas»; cf. P. BONNARD, *l'Évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel 1963) p.128.

[9] CH. H. LOHR, *Oral Techniques in the Gospel of Matthew:* CBQ 23 (1961) 431.

[10] Este versículo 32 de Mateo presenta en Lucas un contexto muy preciso (Lc 7,29-30). Esto hace suponer que es Mateo el que ha traído aquí el versículo en construcción literaria con el tema precedente.

[11] En estas preguntas hay correspondencia en algunos temas: sobre el matrimonio (19,16-22 y 22,24-30) y sobre los mandamientos (19,16-22 y 22,34-40).

[12] En la sección de los c. 8-9 también se encuentra en el centro el título de Jesús «Hijo de Dios» (8,9).

b) Secciones reducidas

Así en Mt 11,2-12,21 dos citas de Isaías, de carácter mesiánico, forman como un paréntesis. En esta inclusión se encierran dos partes de hechos que muestran la hostilidad de los fariseos y el pueblo. En el punto central: la confesión de Jesús. El esquema sería [13]:

Embajada del Bautista (cita de Isaías) 11,2-6.
Parábola de los niños en la plaza 11,16-19.
Amenaza a ciudades galileas 11,20-24.
Revelación de Jesús 11,25-30.
Escándalo en el sábado 12,1-8.
Curación de la mano seca en sábado 12,9-14.
Cumplimiento de la profecía de Isaías 12,15-21.

Toda la sección es de una orientación cristológica, sin que para ello obste la alabanza hecha del Bautista (11,7-15), ya que su situación privilegiada le constituye en un testigo de Jesús [14].

Parecida construcción simétrica aparece en la sección Mt 16,13-17,27. Una escena central, la transfiguración (17,1-9), enmarcada entre escenas que se corresponden [15].

Pedro, la roca y fundamento 16,13-20 (Hijo de Dios v.16).
Primer anuncio de la pasión 16,21.
Reproche a Pedro 16,22-23.
Condiciones para seguir a Jesús 16,24-28 (cruz v.24).
Transfiguración 17,1-9 (Hijo amado v.5).
Vuelta de Elías 17,10-13 (padecimiento del Hijo del hombre (v.12).
Reproche a los discípulos en la curación del lunático 17,14-21.
Segundo anuncio de la Pasión 17,22-23.
Pedro y el tributo del templo 17,24-27 (libertad de los hijos v.26).

La figura de Pedro se encuentra al principio y final, y con una intervención importante en la escena central (17,4). En la primera escena, a Jesús se le confiesa «Hijo de Dios vivo» (16,16); en la última es Jesús el que se declara estar libre del tributo por ser hijo del reino (17,26); en la transfiguración, la voz del Padre lo pro-

[13] P. GAECHTER, o.c. p.30-31.
[14] P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium* (Innsbruck 1963) p.355.
[15] P. GAECHTER, *Die literarische Kunst...* p.30s; ID., *Das Matthäus Ev.* p.547s.

clama «Hijo amado» (17,5). Los anuncios de la Pasión y los reproches a los discípulos tienen su correspondencia: que el discípulo siga con la cruz a Jesús (16,24), se explica, ya que el Hijo del hombre también ha de padecer (17,12).

2) Parte discursiva

Los discursos en el evangelio de Mateo presentan también una estructuración ordenada. Cada uno de ellos constituye una unidad que se cierra las cinco veces con casi idénticas palabras: «y sucedió, habiendo terminado Jesús estas palabras...» (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Estos discursos, formados por pequeñas unidades literarias agrupadas por el autor, presentan un conjunto armonioso pretendido.

a) Disposición de los discursos en su conjunto

Sermón del monte: c.5-7.—Presenta todas las características de un discurso clásico. Se abre con la exposición de las circunstancias del discurso (5,1-2) y se cierra con la reacción del pueblo ante las palabras pronunciadas (7,28-29). Las bienaventuranzas (5,3-12) y la misión de los discípulos como sal de la tierra y luz del mundo (5,13-16) hacen de un auténtico exordio. El núcleo de todo el discurso está enunciado en la contraposición de Ley antigua y nueva, con las mayores exigencias de justicia de la Ley nueva sobre la antigua (5,17-20). La contraposición de Ley y Profetas con lo que Cristo dice se desarrolla en esa repetida formulación en contraste: «oísteis que se dijo a los antiguos...; pero yo os digo...» (5,21-48). La mayor justicia exigida, ya enunciada (5,20), se reemprende (6,1) concretándola en tres facetas: limosna, oración, ayuno (6,2-18), y presentando disposiciones nuevas (6,19-7,20), bien en forma negativa: no atesorar sobre la tierra (6,19ss), no servir a dos señores (6,4), no afanarse (6,25ss), no juzgar (7,1ss), no dar lo santo a los perros (7,6), o bien en forma positiva: pedid (7,7ss), haced con los demás como queráis se haga

con vosotros (7,12), entrad por la puerta estrecha (7,13), guardaos de los falsos profetas (7,15-20). El discurso termina con una especie de peroración, mostrando la necesidad de cristalizar las palabras en obras (7,21-23) y la ventaja de poner en práctica todas estas palabras (7,24-27) [16].

Todo el conjunto es una composición del evangelista, que ha dispuesto en unidad un material disperso. Este sentido de composición artificial aparece claro en diversos elementos introducidos en el sermón de la montaña por técnica literaria más que por exigencias de la realidad. Así, la oración dominical, presentada por Lucas en un contexto en que brota espontáneamente como enseñanza de Jesús a una petición de los apóstoles al ver al Maestro orar (Lc 11,1-4), en el evangelio de Mateo se introduce, rompiendo una estructura definida [17], por una asociación de ideas. El tema de la oración (6,5-6), expresado cuatro veces con el verbo προσεύχομαι (προσευχή) en estos dos versículos, se prolonga a continuación (v.7) proponiendo un modelo de oración (v.9) en que no se da la profusión de palabras de los gentiles (v.7).

El tema del perdón de las ofensas (6,14-15), colocado por Lucas en un contexto diverso (Lc 11,25-26), está puesto en el sermón del monte por Mateo siguiendo una técnica igual de asociación de ideas y términos que sirven de enlace. El verbo ἀφίημι, con que se enuncia en la oración dominical el tema del perdón (6,12), hace que se sume la adición del perdón de las ofensas expresado cuatro veces con el mismo término (6,14-15). Todo el conjunto resulta, pues, una unidad compuesta por el evangelista.

Los otros discursos del evangelio de Mateo presentan idénticas características como composición de palabras de Jesús pronunciadas en diversas ocasiones, según se puede observar por el análisis interno de los discursos

[16] R. Latourelle, *Introductio in Evangelia* (Romae 1963-1964) p.45-47; J. Dupont, *Les Béatitudes* (Louvain 1958) p.181. Cf. infra p.205s.

mismos, y sobre todo por comparación con los otros sinópticos. La unidad del conjunto de cada discurso, en la ordenación de su construcción, está marcada por el sello indiscutible del autor [18].

b) Disposición de partes concretas

Esta estructuración ordenada de los discursos aún se aprecia más en pequeñas secciones. Así, las bienaventuranzas (5,3-10) están enmarcadas en una inclusión, abriéndose la primera con la prerrogativa «porque de ellos es el reino de los cielos» (5,3) y cerrándose la última con idéntico privilegio (5,10). Las ocho bienaventuranzas están divididas como en dos estrofas (5,3-6; 5,7-10), terminando cada una de ellas con la especificación «de la justicia» (5,6.10) [19].

Un ejemplo característico del modo de construir con frecuencia el evangelio de Mateo aparece en la perícopa del sermón de la montaña sobre las tres manifestaciones de la justicia (Mt 6,1-18); un esquema estructural de esta perícopa se podría patentizar de este modo:

v.1:
Guardaos
de practicar vuestra justicia delante de los hombres
por aparecer ante ellos;
de lo contrario, no tenéis mérito ante vuestro Padre.
Por tanto:

v.2-4:
v.2 CUANDO DES LIMOSNA
no lo pregones... como hacen los hipócritas
para conseguir la estima de los hombres.
En verdad os digo, ya tienen su *recompensa.*
v.3 TÚ, EN CAMBIO, al dar limosna,
no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha
para que tu limosna quede en lo oculto,
v.4 *y tu Padre,* que ve lo que está oculto, *te lo pagará.*

[18] Una estructuración ordenada de cada discurso la presenta el P. Gaechter en su obra *Das Matthaus Evangelium:* Discurso de la misión (c.10), cf. p.320-321; discurso de las parábolas (c.13), cf. p.429-432; discurso eclesial (c.18), cf. p.585-587; discurso apocalíptico (.24-25), cf. p.759-763.

[19] P. GAECHTER, *Das Matthäus Ev.* p.143.

v.5-6:

v.5 Y CUANDO RECÉIS
no seáis como los hipócritas, a quienes les gusta orar...
para aparecer ante los hombres.
En verdad os digo, ya tienen su *recompensa.*
v.6 TÚ, EN CAMBIO, cuando reces,
entra en tu cuarto...
ora a tu Padre en la intimidad
y tu Padre... te lo pagará.

(v.7-15)
v.16-18):

v.16 CUANDO AYUNÉIS...
no os hagáis los melancólicos como los hipócritas...
para hacer ver a los hombres que están ayunando.
En verdad os digo, ya tienen su *recompensa.*
v.17 TÚ, EN CAMBIO, cuando ayunes,
perfúmate tu cabeza y lávate la cara
v.18 *para que no* caigan los hombres en la cuenta...
y tu Padre... te lo pagará.

En este esquema hay un versículo inicial (v.1) que enuncia el tema a desarrollar: práctica de la justicia. En él se insinúa incluso el método de desarrollo que se va a seguir a continuación: exclusión de una actitud: «no practicar la justicia delante de los hombres»; insinuación de una finalidad torcida: la de «aparecer ante ellos», y la razón que justifica esta exclusión: «no tenéis mérito ante vuestro Padre». Este triple paso es el que se sigue en cada uno de los casos concretos de limosna, oración y ayuno; la exclusión de una actitud: «no lo pregones...» (v.2), «no seáis como los hipócritas...» (v.5), «no os hagáis los melancólicos...» (v.16); una finalidad torcida: «conseguir la estima...» (v.2), «aparecer...» (v.5), «hacer ver...» (v.16); la razón de la exclusión: «ya tienen su recompensa...» (v.2.5.16). A este triple paso se contrapone, en cada uno de los casos, una actitud a mantener: «no sepa tu mano izquierda...» (v.3), «entra en tu cuarto...» (v.6), «perfúmate tu cabeza...» (v.17); se pone una finalidad a seguir: «la limosna quede oculta» (v.3), «ora en la intimidad» (v.6), «no caigan los hombres en la cuenta» (v.18); la razón de esta actitud y finalidad: «tu Padre te lo pagará» (v.4.6.18).

Como se ve, la estructura simétrica en correspon-

dencia es perfecta. Así se puede explicar perfectamente por qué los v.7-15 constituyen una cuña que rompe la armonía artificial del conjunto [20].

c) Técnicas estilísticas de composición

Después de haber insinuado algunos ejemplos concretos de composición en el evangelio de Mateo, no sólo en la estructuración de conjunto, sino también de las partes narrativas y discursivas, se pueden resumir y sintetizar lo que se podrían denominar técnicas estilísticas de composición en el primer evangelio; no porque sean exclusivas de él, sino por darse en él con una especial frecuencia.

1) Repetición de fórmulas

Es una marcada tendencia del primer evangelio el mantener con repetición frecuente una expresión o fórmula. Así se explica el modo de terminar todos los discursos (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1); a veces esta técnica es un modo de fijar una estructura en una perícopa (6,1-18): «En verdad os digo, tienen ya su recompensa» (v.2.5.16), «y tu Padre, que ve lo oculto, te recompensará» (v.3.6.18); o en una sección más amplia (5,21-48): «oísteis que se dijo...; pero yo os digo» (5,5-21.27-28.31-32.33-34.38-39.43-44); las maldiciones contra los fariseos (23,13.14.15.16.23.25-27.29). Otras veces la repetición es una simple aposición que se añade a un nombre: «Padre que está en los cielos» (5,16.45; 6,1.9.26.32; 7,11-21; 10,32-33; 12,50; 16,17; 18,10.14.19). Como fórmula de transición se emplea con frecuencia una expresión ya hecha: «en aquel tiempo» (11,25; 12,1; 14,1) [21]. Se encuentran en el evangelio de Mateo versícu-

[20] J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg ²1953) p.97-100.

[21] La transición se efectúa con frecuencia en el primer evangelio mediante la palabra τότε; se encuentra noventa veces en Mateo, mientras que en Marcos sale seis veces, en Lucas catorce, y diez en Juan; cf. R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Frankfurt am Main 1958).

los compuestos de fórmulas estereotipadas (4,23-25; 9,35; 13,41-43). La repetición de estas fórmulas constituye en ocasiones una inclusión, una especie de paréntesis que marca una unidad o sección literaria y hace poner de relieve una idea (4,23; 9,35).

2) Repetición de palabras-clave

Esta repetición no es sólo de fórmulas ya acuñadas, sino también de palabras-clave que hacen centrar la idea de una sección o perícopa. En los c.11-12 se presenta de un modo particular la hostilidad y repulsa que «esta generación» hace del Hijo del hombre y, por consiguiente, el «juicio» que amenaza sobre ella por no haber reconocido sus «obras». Por eso en esta sección aparece con especial frecuencia el término *generación* (γενεά) (11,16; 12,39.41.42.45) con adjetivos especialmente significativos: *mala* (πονηρά) (12,39.45), *adúltera* (μοιχαλίς) (12,39). *Las obras* del Señor rechazadas se expresan con el término δυνάμεις (11,20.21.23) o σημεῖον (12,38.39). El *juicio* que sobre esta generación se cierne se repite con la palabra κρίσις (11,22.24; 12,18.20.36. 41.42), reforzado a veces con el verbo κατακρίνειν (12,41.42) y καταδικάζειν (12,7.37) [22].

El evangelio de Mateo se abre con la «genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán» (1,1). El término *generación* (γένεσις) con que se empieza: βίβλος γενέσεως (A) Ἰησοῦ Χριστοῦ (B) (1,1), se repite al terminar la serie de generaciones y comenzar Ἰησοῦ Χριστοῦ (B) ἡ γένεσις (A) (1,18). Así, con la repetición se forma una figura chiástica A-B-B'-A'. La denominación inicial «hijo de David» (1,1) se repite con frecuencia en el Evangelio, subrayando de este modo la inserción de Jesucristo en el pueblo de Israel. Se aplica a José, hijo de David (Mt 1,20); en el evangelio de Mateo, a Jesús se le llama «hijo de David» (9,27; 12,23; 15,22;

[22] Cf. Ch. H. Lohr, a.c. p.422s.

21,9.15) y textos comunes a los sinópticos (Mt 20,30.31; cf. Mc 10,47.48; Lc 18,38.39); además, en perícopas exclusivas de Mateo (9,27; 12,23), y a veces se encuentra sólo en Mateo aun teniendo textos paralelos en los sinópticos (Mt 15,22;21,9.15).

3) Anuncios previos

Este comienzo del evangelio de Mateo nos indica otra técnica literaria que lleva consigo la repetición de palabras-clave: el anuncio previo de algo que se va a desarrollar. El primer versículo del evangelio anticipa su desarrollo: «Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán». La comunicación de algo en sueños: «le pondrás por nombre Jesús» (1,22), «levántate y toma al niño y a su madre y huye a Egipto, y permanece allí hasta que yo te avise» (2,13): prepara la realización: «y le puso por nombre Jesús» (1,25); «levantándose de noche tomó al niño y a su madre y partió para Egipto, permaneciendo allí...» (2,14). Los sumarios son a veces un modo de adelantar lo que después se va a desarrollar (4,23).

4) Miradas retrospectivas

Los sumarios tienen también esta otra función de mirada retrospectiva a lo que ya se ha desarrollado (9,35). Estas alusiones a curaciones en masa (8,16;12,15; 14,35-36; 15,30-31; 21,14) de alguna manera vuelven a poner ante los ojos los milagros ya contados. Este sentido de recapitulación de la actividad de Jesús contiene la respuesta dada a la embajada del Bautista: «los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son curados, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados» (11,5).

Una de las fórmulas más repetidas en el evangelio de Mateo quizá sea la asociación de oráculos proféticos a los acontecimientos de la vida del Señor: «todo esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor dice por el profeta...» (cf. 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 13,35; 21,4;

27,9). En estos casos, la mirada retrospectiva nos lleva más lejos aún del contexto inmediato de lo narrado en el evangelio, enmarcándolo en un conjunto más amplio [23].

5) Inclusiones

Es una figura literaria muy frecuente, en estilo semítico, en los escritos rítmicos de los profetas. Consiste en la repetición de una palabra o frase abriendo y cerrando un relato. Con ello se consigue poner de relieve un especial punto de vista. Como ya se ha podido apreciar, el primer evangelio, dado su carácter fundamentalmente semítico, presenta una gran abundancia de estas inclusiones. En el evangelio de Mateo estas inclusiones no sólo se deben a ciertas exigencias del estilo rítmico: «no atesoréis tesoros..., donde está tu tesoro...» (6,19-21), «por sus frutos los conoceréis» (7,16-20), sino a una tendencia especial de Mateo de encerrar un episodio como en un cuadro perfectamente delineado por una inclusión [24]. Así, con la pregunta «¿por qué tus discípulos no ayunan?» (9,14) se abre el paréntesis de la inclusión, cerrándose con la respuesta «entonces ayunarán» (9,15) [25]. Un caso parecido se encuentra en la pregunta hecha: «¿por qué tus discípulos no se lavan las manos cuando comen?» (15,2). La respuesta dada: «el comer con las manos sin lavar no mancha al hombre» (5,20), cierra la inclusión. La denominación de «generación mala» constituye otra inclusión sin textos paralelos en los otros sinópticos (12,39.45). Semejantes inclusiones se dan con frecuencia [26] (16,6.12; 18,1.4; 18,10.14; 19,3.9; 19,13.15; 19,30-20,16; 21,23.27; 21,33.41; 22,43.45).

[23] Ch. H. Lohr, a.c. p.414ss.

[24] M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu* (Paris [2]1923) p.LXXXI.

[25] En los textos paralelos (Mc 2,18-20; Lc 5,33-35) se da también semejante inclusión, pero más difuminada por las palabras que siguen al verbo (Mc 2,20; Lc 5,35).

[26] M. J. Lagrange *(Év. s. St. Mt.* p.LXXXI) presenta estos ejemplos de inclusiones en el primer evangelio; cf. J. C. Fenton, *Inclusio and Chiasmus in Matthew:* Texte und Untersuchungen 73 (1959) p.174-179.

6) PARALELISMO

Técnica literaria muy común en la poesía hebrea, se encuentra con frecuencia en el evangelio de Mateo. Consiste en «cierta igualdad o semejanza de los miembros de cada frase, de forma que, generalmente, en cada miembro se correspondan pensamientos a pensamientos y palabras a palabras, como si hubieran sido medidas y ajustadas unas con otras» [27]. Este paralelismo ya se ha podido observar en las diversas estructuras descritas anteriormente del evangelio de Mateo. A veces el paralelismo es *sinonímico,* cuando se repite con expresiones equivalentes la misma idea: «amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian» (5,44), «no está el discípulo sobre el maestro ni el siervo sobre su señor. Bástale al discípulo ser como el maestro, y al siervo como su señor» (10,24-25).

Si el segundo miembro se opone al primero, entonces será un paralelismo *antitético:* «todo árbol bueno da frutos buenos, pero el mal árbol da frutos malos» (7,18). Cuando el segundo término supone un movimiento creciente, se da un paralelismo *progresivo:* «el que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe, recibe a Aquel que me envió» (10,40).

En este último ejemplo, junto con el paralelismo progresivo, se une otra figura muy frecuente en Mateo: un paralelismo chiástico, en el que el segundo miembro guarda un orden inverso al primero; así, en el ejemplo anterior: «el que RECIBE (A) a *vosotros* (B), a *mí me* (B) RECIBE (A), y el que *me* (B) RECIBE (A), RECIBE (A) *a Aquel* que me envió» (B). En este versículo se dan dos paralelismos en forma chiástica inversa, resultando el siguiente esquema: A-B-B-A y B-A-A-B. Esta disposición chiástica se puede dar con simples palabras: «no temáis a los que matan el CUERPO, pero no pueden matar *el alma;* temed más bien al que puede perder *el alma* y el CUERPO en la gehenna» (10,28); «he aquí mi MADRE

[27] Es la clásica definición del obispo anglicano R. Lowth *(De sacra poesi Hebreorum,* Oxford 1753).

y mis *hermanos;* el que hiciere la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi *hermano y hermana* y MADRE» (12,49-50); «YO debo ser bautizado por *ti*, y *¿tú* vienes a MÍ?» (3,14).

El chiasmo se da también en la disposición de frases; así: «fruto, Abrahán-Abrahán, fruto» (3,8-10). Semejantes tejemplos de disposición chiástica se encuentran con profusión (5,43-47; 6,9-13; 13,13.14; 23,25-26) [28].

También se puede dar una ordenación chiástica en unidades mucho más extensas comprendiendo diversos versículos [29]; así las invectivas contra los fariseos (23,16-22): «si uno jura por el TEMPLO... (v.16), si alguno jura por el *altar*... (v.18), el que jura por el *altar*... (v.20), el que jura por el TEMPLO...» (v.22).

En el mismo versículo inicial del evangelio se exponen tres nombres: «Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán» (1,1), que después, a través de las generaciones, se enumeran en orden inverso: «Abrahán engendró a Isaac» (1,2), «David engendró a Salomón» (1,6)..., «del cual nació Jesús, llamado Cristo» (1,16). Según algunos, la misma estructura general del primer evangelio está construida en forma chiástica en una correspondencia simétrica de partes [30].

Cuando esta simetría perfecta gira en torno a un punto que le sirve de eje central, entonces se da un paralelismo simétrico *concéntrico*. Esta sería la construcción del conjunto del primer evangelio, girando todo él sobre el capítulo central de las parábolas del reino (c.13); y la estructura de las secciones c.19-22 [31], c.11,2-12,21 [32], c.16,13-17,27 [33].

7) AGRUPACIONES NUMÉRICAS

Esta técnica de composición, para nosotros quizá un poco peregrina, es muy real y frecuente en un ambiente

[28] J. C. FENTON, a.c. p.176.

[29] J. C. FENTON, a.c. p.176s. Una lista de estructuras chiásticas en Mateo, cf. P. GAECHTER, *Das Ev. nach Mt.* p.15.

[30] Cf. supra p.197.

[31] Cf. supra p.200s.

[32] Cf. supra p.202.

[33] Cf. supra p.202.

semítico, tal vez por la valoración simbólica del número mismo, tal vez por una finalidad mnemotécnica de ayudar a la memoria. El número que más enumeraciones reúne en torno a sí en el evangelio de Mateo es el siete. Además de las ocasiones en que se menciona explícitamente este número: siete espíritus que intentan entrar de nuevo en la casa (12,45), siete panes, siete peces, siete cestos (15,34.36.37; 16,10), perdonad setenta veces siete (18,22), siete hermanos que tuvieron una misma mujer (22,25.26.28), hay otras muchas veces en que la enumeración es septenaria: las peticiones de la oración dominical (6,9-13), las parábolas del capítulo central del evangelio (c.13), las invectivas contra los fariseos (23,13-36), las generaciones desde Abrahán a Jesús son tres grupos de catorce (dos veces siete) (1,17). La misma estructura general del evangelio de Mateo contiene siete partes generales [34]: Los cinco discursos, formando unidad cada uno con la parte narrativa que le precede y dos secciones: una inicial, infancia, y otra final, muerte y resurrección:

Este es el esquema septenario en la división del evangelio:

I-c.1-2	Infancia
II-c.3-4+5-7	Parte narrativa-discursiva
III-c.8-9+10	» » »
IV-c.11-12+13	» » »
V-c.14-17+18	» » »
VI-c.19-22+23-25	» » »
VII-c.26-27-28	Pasión-muerte-resurrección.

Por el número tres también hay una especial simpatía en el primer evangelio: los tres grupos mencionados de catorce generaciones (1,17), las tentaciones (4,1-11), el ejercicio práctico de la justicia en limosna, oración y ayuno [35] (6,1-18), tres series de milagros con tres mila-

[34] Así lo divide P. Benoit (*Introduction aux Évangiles synoptiques,* en *La Sainte Bible* [Paris 1961] p.1287; P. GAECHTER, *Das Ev. nach Mt.* p.16s; ID., *Die literarische Kunst...* p.12s).

[35] Además de la enumeración tripartita, la estructura de la perícopa en su desarrollo es dos veces triple; cf. supra p.205s.

gros cada una [36] (c.8-9), tres oraciones en Getsemaní (26,36-46), tres negaciones de Pedro (26,69-75).

La afinidad especial que Mateo presenta por el número dos puede presentar explicación a algunas variantes que se encuentran en el evangelio de Mateo: dos los endemoniados de Gadara (Mt 8,28), mientras que en Marcos y Lucas es uno (Mc 5,2; Lc 8,27); dos los ciegos del camino del relato exclusivo de Mateo (9,22) y dos los ciegos del relato común a los sinópticos (Mt 20,29), mientras que en Marcos y Lucas se trata igualmente de uno (Mc 10,46; Lc 18,35); dos las ofertas de seguimiento que se le hacen a Jesús [37] (Mt 8,19-22), mientras que en Lucas se alude a tres (Lc 9,57-62); dos los testigos que presentan acusación contra Jesús (Mt 26,60).

8) Concisión y hieratismo narrativo

Una simple comparación de las partes narrativas del primer evangelio con los relatos de los otros sinópticos deja entrever la tendencia propia de Mateo a exponer los hechos en una línea de laconismo y concisión. Esta propiedad del evangelio de Mateo puede resultar algo sorprendente por ser éste el evangelio más extenso. Su faceta de concisión se circunscribe, como es natural, al elemento narrativo. Algunos autores [38] muestran esta propiedad contando sencillamente las palabras de que constan algunos relatos en los tres sinópticos: así la curación del paralítico tiene ciento veintiséis palabras en Mateo (9,1-8), mientras que en Marcos consta de ciento noventa y seis (2,1-12) y doscientas doce en Lucas (Lc 5,17-26); la curación de los endemoniados de Gadara (Mt 8,28-34; Mc 5,1-20; Lc 8,26-39) consta de ciento treinta y seis palabras en Mateo, doscientas noventa y tres en Lucas y trescientas veinticinco en Marcos.

Una comparación pormenorizada de los relatos en

[36] Cf. supra p.199.

[37] En simetría con las otras dos escenas que hacen de transición en el triple grupo de milagros, cf. supra p.199.

[38] X. León-Dufour, *L'Évangile selon Saint Matthieu:* IB t.2 p.170.

que Mateo se muestra más breve que Marcos o Lucas nos puede indicar el porqué de este hecho. Así, en la curación del paralítico, Mateo omite una serie de datos circunstanciales que trae Marcos en cuanto al lugar: Cafarnaúm, en la casa; en cuanto al tiempo: después de algunos días; en cuanto al auditorio: mucha gente, de modo que apenas si había sitio; sobre la actividad de Jesús: les adoctrinaba (Mc 2,1-2). Mateo suprime los pormenores detallados que Marcos cuenta de los que llevaban al enfermo: eran cuatro; impedidos por la muchedumbre, descuelgan al enfermo por una abertura hecha en el tejado. Mateo se limita a presentar «su fe» (9,2), que motiva el perdón de los pecados. Los fariseos que asisten son presentados por Marcos: sentados, pensando entre sí, con todo el proceso de sus reflexiones (Mc 2,6-7); por Mateo, en cambio, son presentados con un solo trazo sintético: «se decían: éste blasfema» (Mt 9,3). En labios de Jesús, Mateo suprime algunas expresiones que son pleonasmos en la formulación de Marcos: «reconociendo Jesús en su espíritu que *pensaban* así, les dice: ¿por qué *pensáis* estas cosas...?» (Mc 2,6); «le *dice* al paralítico: a ti te lo *digo...»* (Mc 2,11). En la muchedumbre, Mateo suprime el sentimiento de «admiración» (Mc 2,12) y deja la glorificación «a Dios, que da semejante poder a los hombres» (Mt 9,8), haciendo inclusión con otra formulación anterior (Mt 9,6).

Mateo, pues, ha descarnado el relato de todo elemento anecdótico, presentando los datos necesarios en orden a mostrar el poder de perdonar los pecados en la curación del paralítico [39].

Este mismo procedimiento es el que se observa en otros relatos de Mateo al compararlos con Marcos: así, en la curación de la suegra de Pedro (Mt 8,14-15; Mc 1,29-31), Mateo suprime las circunstancias de proveniencia de la sinagoga, los acompañantes de Simón, la presentación directa de la enferma, la intercesión que

[39] J. DUPONT, *Le paralytique pardonné (Mt 9,1-8):* NRT 82 (1960) 940-958; A. VARGAS-MACHUCA, *El paralítico perdonado en la redacción de Mateo (Mt 9,1-8):* EstE 44 (1969) 15-43.

hacen por ella, el dato de tomarla de la mano; elementos todos que se encuentran en Marcos. El relato de Mateo se sitúa en la casa de «Pedro», y toda la atención se centra en dos puntos: la enferma yacente y febricitante, a quien ve Jesús, y la misma persona de Jesús, con cuyo contacto la enferma se levanta y «le» sirve. Es la exposición hierática de un hecho en el que «la Iglesia primitiva, al leer el episodio, vería, sin duda, una especie de anticipación simbólica de la resurrección del cristiano que sirve a Cristo» [40].

La misma tendencia de Mateo a la concisión se puede apreciar, al compararlo con los sinópticos, en la vocación de Mateo (Mt 9,9-13; Mc 2,13-17; Lc 5,27-32), curación del leproso (Mt 8,1-4; Mc 1,40-45; Lc 5,12-16), curación del siervo del centurión (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10), tempestad calmada (Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8,22-25), curación de la hija de Jairo y la hemorroísa (Mt 9,18-26; Mc 5,21-43; Lc 8,40-56), curación del epiléptico (Mt 17,14-21; Mc 9,14-29; Lc 9,37-43).

2. *Evangelio de Marcos*

ESQUEMA

a) Estructuración del evangelio de Marcos
- 1) Material evangélico
  - *a)* Partes narrativas
    - 1.º Narraciones breves
    - 2.º Narraciones de milagros
    - 3.º Narraciones sobre Jesús
    - 4.º Sumarios
  - *b)* Partes discursivas
- 2) Organización de este material

b) Estructuración de partes del evangelio
- 1) Partes narrativas
  - *a)* Comparación entre 7,31-37 y 8,22-26
  - *b)* Comparación entre 8,22-26 y 8,27-30.
  - *c)* Comparación entre 8,22-26 y 10,46-52

[40] X LÉON-DUFOUR, *L'Evangile selon Saint Matthieu* IB t 2 p 171, ID, *Etudes d'Évangile* La guérison de la Belle-mere de Simon-Pierre (Paris 1965) p 123-148

2) Parte discursiva c 13
   a) En la introduccion (v 1-4)
   b) En la primera parte (v 5-23).
   c) En la tercera parte (v 28-37)
   d) Parte central (v 24-27)
   e) Sentido unitario del discurso
      1.º Inclusiones
      2.º Caracter ciclico de las inclusiones
      3.º Esquema de conjunto de todo el discurso

c) Estilo propio de Marcos
   1) Pobreza de estilo
   2) Viveza y realismo de estilo

Durante siglos, este segundo evangelio ha estado como en segundo plano en la estima de los autores y comentaristas. Quizás a esto haya contribuido el juicio divulgado de Papías según el cual Marcos escribió su evangelio «sin orden». La poca extensión de su evangelio ha hecho que el mismo San Agustín ponga a Marcos en relación a Mateo «tanquam pedisequus et breviator eius» [41]. Sólo a partir del siglo XIX el evangelio de Marcos empieza a estar en primer plano. La «Teoría de las dos fuentes» [42] lo coloca, junto con una fuente especial de colección de sentencias (llamada Q), como el origen inicial de donde han partido los otros dos evangelios, el de Mateo y el de Lucas. H. J. Holtzmann [43] consideraba el evangelio de Marcos como el que nos revela mejor la naturaleza humana de Jesús y el que mejor nos conduce en el progreso histórico de su vida. Contra la concepción de Holtzmann se levanta W. Wrede [44], queriendo hacer ver en el segundo evangelio la exposición de una tesis preconcebida, manifestada en el «leit-motiv» que aparece en todo el evangelio: el secreto mesiánico. A partir de estas dos concepciones antitéticas se ha estudiado de un modo particular el segundo evangelio y se

[41] SAN AGUSTIN, *De consensu evangelistarum* 1,2 PL 34,1044

[42] Cf. infra p 368ss

[43] H J. HOLTZMANN, *Die synoptischen Evangelien Ihr Ursprung und Geschichtlicher Charakter* (Leipzig 1863)

[44] W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verstandnis des Markusevangeliums* (Gottingen 1901)

han multiplicado los comentarios e interpretaciones [45]. El evangelio de Marcos deja de ser una agrupación desordenada de hechos para dejar entrever una profunda concepción teológica del autor a través de la estructuración del conjunto de sus diversas secciones.

Al estudiar el evangelio de Marcos en este capítulo, tan sólo nos limitamos a la exposición de los indicios literarios que se encuentran en el evangelio, que nos ponen de manifiesto una estructuración clara del conjunto y de sus partes. El contenido teológico expresado lo dejamos para el capítulo siguiente. Esta estructuración con el estilo propio que le caracteriza nos hace ver un auténtico trabajo redaccional que constituye al que compuso el evangelio, aun sirviéndose de material preexistente, en verdadero autor de su obra.

a) Estructuración del evangelio de Marcos

1) Material evangélico

En la organización característica del evangelio de Marcos interviene como factor decisivo el material diverso con que cuenta. Sin duda alguna, posee el denominador común de los cuatro evangelios: material narrativo y discursivo. Pero la proporción con que entra cada uno es completamente distinta a la que veíamos antes en Mateo. Abunda más la materia narrativa que la estrictamente doctrinal.

a) Partes narrativas

Este material evangélico adquiere una dimensión especial en el evangelio de Marcos, no sólo por su frecuencia,sino también por el enfoque que recibe. No se trata de una yuxtaposición de hechos. Marcos, reduciendo la parte estrictamente doctrinal, introduce las

[45] Una abundante bibliografía seleccionada sobre Marcos; cf G Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (Paris 1968) p.506-552

enseñanzas de Jesús en su modo de actuar. En cierta manera, la doctrina y narración se unen. Estas partes narrativas se pueden considerar:

1.º *Narraciones breves,* en las que ocupa el centro una sentencia del Señor. Estas sentencias, por su contenido y perfecta adecuación a las circunstancias concretas de la primera comunidad, suscitarían un interés particular y tendrían una señalada resonancia en el ambiente de la primitiva Iglesia [46]. A este tipo de narraciones pertenecen un grupo de veinte relatos [47]: comida con publicanos y pecadores (2,16-17), sobre el ayuno (2,18-20), las espigas en sábado (2,23-26), curación en sábado del hombre de la mano seca (3,1-6), Jesús y Beelzebul (3,22-26), la verdadera familia de Jesús (3,31-35), purificación de las manos (7,1-8), el *corban* (7,9-13), los no discípulos echaban demonios (9,38-39), sobre el divorcio (10,1-9), bendición de los niños (10,13-16), sobre el poder de Jesús (11,27-33), el tributo al César (12,13-17), sobre la resurrección (12,18-27), el primer mandamiento (12,23-34), hijo de David (12,35-37), el óbolo de la viuda (12,41-44), la destrucción del templo (13,1-2). En cada uno de estos relatos se pone de relieve una sentencia: «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (12,17), «quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (3,35)...

A veces estas narraciones se reúnen en unidad no por motivo de orden cronológico, sino por un orden lógico o temático. Así se forman secciones dedicadas a respuestas de Jesús a sus adversarios (2,1-3,6; 11,27-12,34).

2.º *Narraciones de milagros.*—En estos relatos, el interés recae sobre el milagro mismo. La narración en estos casos está mucho más elaborada, presentando con frecuencia el relato un auténtico esquema que constituye

[46] A este grupo de narraciones pertenecen las que Bultmann y Dibelius han clasificado como apotegmas y paradigmas respectivamente cf V Taylor, *The Gospel according to St Mark* (London 1963) p 78

[47] V Taylor, o c p 78s

un género de «relato de milagro». Sus características suelen ser [48]:

— Presentación, por ejemplo, de la enfermedad: su duración, gravedad.

— Se exige la fe o se reconoce su existencia, de un modo explícito o implícito.

— Intervención de Jesús con su palabra, con su gesto.

— Sigue el efecto, ordinariamente instantáneo.

— Por último, la reacción de los asistentes con admiración, temor, glorificación divulgación del suceso.

En esta serie de «relato de milagro» se pueden incluir [49]: el endemoniado de Cafarnaún (1,23-28), curación de la suegra de Pedro (1,29-31), curaciones en la tarde (1,32-34), curación de un leproso (1,40-45), el paralítico de Cafarnaún (2,1-12), la tempestad calmada (4,35-41), el endemoniado de Gerasa (5,1-20), resurrección de la hija de Jairo (5,21-24.35-43), la curación de la hemorroísa (5,25-34), primera multiplicación de los panes (6,35-44), el andar sobre las aguas (6,45-52), curación de un sordomudo (7,31-37), segunda multiplicación de los panes (8,1-10), curación del ciego de Betsaida (8,22-26), curación del epiléptico (9,14-27), curación del ciego de Jericó (10,46-52), la higuera seca (11,12-14.20-22).

Todas estas narraciones, aunque a veces sean cortas, suelen abundar en detalles pormenorizados que hacen ver no ya un relato recibido por tradición, sino la presencia de un testigo más inmediato: tomar a la enferma por la mano (1,30), aglomeración junto a la puerta (1,33), una abertura en el terrado (2,4), durmiendo sobre un cabezal (4,38), tenía doce años (5,42).

Con frecuencia se les suele procurar algún sentido de unidad cuando se agrupan diversas narraciones: sucedidas en Cafarnaúm (1,23-28.29-31. 32-34; 2,1-12),

[48] X. LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile.* La guérison de la Belle-mère de Simon-Pierre (Paris 1965) p.138; A. LEFÈVRE, *Miracle:* DBS V, 1299-1308.

[49] V. TAYLOR, o.c. p.80.

con un sentido de sucesión temporal: en la sinagoga (1,23), al salir de la sinagoga (1,29), llegado el atardecer (1,32), a la mañana (1,35); narraciones acaecidas junto al lago (4,35-41; 5,1-20. 21-43).

3.º *Narraciones sobre Jesús.*—En contraposición con los dos grupos de relatos antes mencionados, estas narraciones sobre Jesús suelen ser unidades completas en sí sin agrupación de tipo cronológico o topográfico. El objeto de estas narraciones responde al interés suscitado por la misma figura de Jesús.

A esta serie pertenecen [50]: el bautismo de Jesús (1,9-11), la tentación (1,12-13), vocación de los primeros discípulos (1,16-20), retirada a un lugar solitario (1,35-39), llamada de Leví (2,13-14), repulsa en Nazaret (6,1-6a), la mujer siro-fenicia (7,24-30), petición de un prodigio (7,11-13), confesión de Pedro (8,27-33), transfiguración (9,2-8), el joven rico (10,17-27), recompensa por seguir a Cristo (10,28-31), petición de los hijos de Zebedeo (10,35-40), entrada en Jerusalén (11,1-11), expulsión de los vendedores (11,15-19).

Las escenas de la Pasión forman una sección unitaria sobre Jesús, aunque algunos relatos presenten indicios de haber sido introducidos una vez formada la sección: la unción en Betania (14,3-9), la última Cena (14,22-25), Getsemaní (14,32-42), las negaciones (14,66-72), las burlas de los soldados (15,16-20) [51].

La fuente de información de Marcos para estas narraciones sobre Jesús podría ser Pedro, especialmente para aquellas escenas en que interviene de un modo particular: vocación de los primeros discípulos (1,16-20), retirada a un lugar solitario (1,35-39), confesión de Pedro (8,27-33), transfiguración (9,2-8), recompensa por seguir a Cristo (10,28-31), Getsemaní (14,32-42), las negaciones (14,66-72). La tradición presenta a Marcos como «intérprete de Pedro», y aunque no había oído o seguido al Señor, convivió con Pedro, quien predicaba

[50] V. TAYLOR, o.c. p.80s.

[51] V. TAYLOR, o.c. p.653s.

el evangelio no para elaborar una historia del Señor, sino para utilidad de los oyentes [52]. También pudo tener Marcos otros informadores, en especial para aquellas escenas en que Pedro no estaba presente.

4.º *Sumarios.*—Junto con ese material narrativo, se dan con frecuencia en el evangelio de Marcos *sumarios* que ofrecen en líneas generales la actividad de Jesús y suelen abrir diversos períodos de su actividad en general (1,14-15), de su actividad circunscrita a un lugar (1,21-22), el comienzo de una actividad descrita al inicio de una sección (3,7-12; 6,6b), su actividad de enseñanza en parábolas (4,1-2), o también suelen cerrar ciclos redaccionales del evangelio sobre la actividad de Jesús en una región (1,39), de su enseñanza en parábolas (4,33-34).

b) Partes discursivas

Este material estrictamente doctrinal y discursivo es muy reducido en el evangelio de Marcos. Los discursos de amplitud se limitan al capítulo de las parábolas (c.4) y sermón escatológico (c.13). En la composición de estos discursos sigue una técnica de agrupación por semejanza de materia: las parábolas, colección de sentencias sueltas (4,10-12.21-25). Se suprime el sermón de la montaña [53]. Las invectivas contra los fariseos, que en el evangelio de Mateo tienen gran amplitud (Mt 23,1-33), en el de Marcos se circunscriben a tres versículos (Mc 12,38-40). También se reducen bastante las instrucciones dadas en la misión de los doce (Mc 6,8-9.10-11; cf. Mt 10) de tipo eclesial ampliamente expuestas por Mateo (Mc 9,33-37.42-43.45.47-50; cf. Mt 18).

Con todo, aunque Marcos no exponga con detención el contenido de los discursos de Jesús, alude con mucha frecuencia a su actividad docente (1,21-22; 2,13; 6,2.6.34; 10,1).

[52] Eusebio, *Hist. eccles* 3,39: PG 20,300C; RJ 95.
[53] L. Vaganay, *L'absence du Sermon sur la montagne chez Marc* RB (1951) 5-46.

2) Organización de este material

Aunque de Marcos se ha dicho que escribió su evangelio «sin orden» [54], como una «amalgama de milagros e instrucciones» [55] sin llegar a tener dominio de la materia tratada [56], ¿se puede, sin embargo, hablar de una organización de todo este material evangélico que se ha enumerado antes? Algunos autores así lo han hecho [57], encontrando un paralelismo y simetría en las diversas partes que fundamenta todo el contenido teológico [58]. Así, por ejemplo, la repetición sistemática de algunos sumarios sobre la actividad de Jesús (1,14-15; 3,7-12; 6,6b), seguidos cada uno de ellos de una perícopa en que se trata de una escena con los discípulos (1,16-20; 3,13-19; 6,7-13), y la alusión constante de una actitud de incomprensión o ceguera por parte de los hombres (3,5-6; 6,1-6a; 8,17-21), parece manifestar una ordenación pretendida en una primera parte [59]. Lo mismo sucede, en una segunda parte, con los tres anuncios de la Pasión (8,31; 9,30-31; 10,33-34), a los que siguen sistemáticamente una incomprensión de los discípulos (8,32s; 9,32.34; 10,35-37) y una instrucción de Jesús (8,34-38; 9,35-37; 10,38-45).

Un esquema gráfico de la estructuración de estas dos partes generales, antes aludidas, se podría presentar así:

I. Primera parte: contiene tres secciones con igual comienzo y fin:

[54] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 3,39. PG 20,300C; RJ 95.

[55] «Tout cet amalgame de miracles et d'instructions n'est qu'un entassement de souvenirs... dont le groupement n'est pas gouverné par un principe rigoureux d'histoire ou de logique»; así A. LOISY, *L'Évangile selon Marc 9,* citado por I. DE LA POTTERIE, *De compositione evangelii Marci:* VD 44 (1966) 136.

[56] «Mk ist eben noch nicht in dem Masse Herr uber den Stoff geworden, dass er eine Gliederung wagen konnte» (R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* [Gottingen ^{6}1964] p.375).

[57] I. DE LA POTTERIE, a.c. p.135-141; X. LEON-DUFOUR, *L'Évangile selon Saint Marc:* IB t.2 p.209ss; H. SCHLIER, cf. conferencia resumida por R. Schnackenburg, en BZ 3 (1959) 298.

[58] Cf. infra p.301ss.

[59] I. DE LA POTTERIE, a.c. p.137.

1 ª seccion 1,14-3,6

— Sumario 1,14-15 Vocacion-discipulos 1,16-20
— Parte central enseña, sana, controversia con los fariseos 1,21-3,4
— Ceguera del corazon y hostilidad de los fariseos 3,5-6

2 ª seccion 3,7,-6,6a

— Sumario 3,7-12 Eleccion-discipulos 3,13-19
— Parte central 3,20-5,43
— Incredulidad 6,1-6a

3 ª seccion 6,6b-8,26

— Sumario 6,6b Mision-discipulos 6,7-13
— Parte central 6,14-8,26 Tiene dos ciclos paralelos en torno a las dos multiplicaciones de los panes

a) Primera multiplicacion de los panes 6,30-44

— Pasa el mar 6,45
— Viene a Genesaret 6,46-56
— Disputa con los fariseos 7,1-23
— El pan de los hijos se da a los perros (siro-fenicia) 7,24-30
— Curacion del sordomudo 7,31-37

b) Segunda multiplicacion de los panes 8,1-9

— Pasa el mar 8,10
— Viene a Dalmanuta 8,10
— Disputa con los fariseos 8,11-13
— El pan, objeto de ininteligencia de los discipulos 8,14-21
— Curacion del ciego 8,22-26

— Ininteligencia de los discipulos 8,14-21

Escena central Confesion de Pedro 8,27-30

II. Segunda parte en paralelismo con la primera parte, también tres secciones.

1 ª seccion 8,31-9,29

— Primer anuncio de la pasion-ininteligencia 8,31-33
— Instruccion 8,34-9,1
— Complemento de catequesis 9,2-29

2 ª seccion 9,30-10,31

— Segundo anuncio de la Pasion-incomprension 9,30 34
— Instruccion 9,35-37
— Complemento de catequesis 10,1-31

3 ª seccion 10,32-52

— Tercer anuncio de la Pasion incomprension 10,32-41
— Instruccion 10,42-45
— Curacion del ciego 10,46-52 Nota inclusion con 8,22-26

A estas dos partes generales del evangelio de Marcos, perfectamente estructuradas en composición pare-

cida, siguen otras dos partes (c 11-13, 14-16) cuya unión con el conjunto aparecera en la exposicion de la concepción teologica del segundo evangelio [60]

b) Estructuración de partes del evangelio

Si en la disposición del material evangélico se observa, visto de conjunto, una determinada ordenacion, aún queda esta más puesta de relieve en el análisis de algunas partes claves que sirven para articular el ensamblaje del conjunto

I) Partes narrativas

La curación del ciego de Betsaida (Mc 8,22-26) ocupa un puesto clave en la estructuración del evangelio y guarda una especial relacion con lo que le precede y le sigue

a) Comparación entre 7,31-37 **y** 8,22-26

Tanto la curación del ciego de Betsaida (8,22-26) como la curación del sordomudo (7,31-37) son narraciones exclusivas de Marcos Las dos cierran los dos ciclos paralelos establecidos por Marcos en torno a las dos multiplicaciones de los panes Ambas narraciones coinciden en sus elementos principales incluso a veces en el vocabulario mismo

	Mc 7,31-37		*Mc 8,22-26*
V 31	y de nuevo, saliendo de la tierra de Tiro,		
	vino al mar de Galilea	V 22	y vienen a Betsaida
V 32	y le traen		y le traen
	un sordomudo		un ciego
	y le ruegan		y le ruegan
	que le impusiera la mano		que le tocase
V 33	y, llevandole	V 23	y tomando la mano del ciego,
	aparte de la turba ,		lo saco fuera de la aldea,
	y con saliva		y poniendo saliva en sus ojos,
	toco su lengua		imponiendole las manos

[60] I de la Potterie, a c , p 138ss La organizacion general del conjunto, cf infra p 304s

V.34	y mirando al cielo (Jesús) suspiró y le dice...	V.24	y mirando (el ciego) decía: veo hombres como árboles...
		V.25	De nuevo puso las manos sobre sus ojos
V.35	y al punto se abrieron sus oídos y se soltó la traba de su lengua y hablaba rectamente		y comenzó a ver y se recobró y veía claramente todo.
V. 36	y les encargó que a nadie lo dijesen; pero cuanto más lo encargaba, tanto más lo publicaban ellos.	V.26	y lo envió a su casa diciendo: no entres en la aldea...
V.37	y se admiraban...		

Prescindiendo ahora de la significación teológica de las dos narraciones y ateniéndonos a su mera formulación externa, son auténticos «relatos de milagros»: coinciden en la enmarcación topográfica, en la presentación del enfermo, intervención por él, actuación de Jesús, en los dos casos por contacto físico, consecución del milagro, imposición de silencio. Con todo, hay dos diferencias fundamentales: en la curación del ciego se da un proceso progresivo (8,24-25), mientras que en la curación del sordomudo la curación es instantánea (7,35); en ésta se describe la proclamación y admiración (7,36-37), mientras que en la otra se suprimen. Estas dos diferencias están motivadas por la relación que guarda la escena del ciego de Betsaida con las siguientes de la confesión de Pedro.

b) Comparación entre 8,22-26 **y** 8,27-30

En la curación del ciego de Betsaida, la proclamación está sustituida por toda la escena de la confesión de Pedro, en la que a Jesús se le proclama abiertamente «tú eres el Cristo» (8,29). Pero antes de llegar a esta confesión clara han precedido una serie de ininteligencias de las turbas y de los mismos apóstoles (3,5-6; 6,1-6a; 8,14-21). Estas ininteligencias están concretadas en la pregunta de Jesús: «¿quién dicen los hombres que soy yo?» (8,27), y en la respuesta de los apóstoles: «unos que

Juan el Bautista; otros que Elías, otros que uno de los profetas» (8,28). Después de estas inexactitudes, la visión clara de Pedro: «tú eres el Cristo». Se explica ahora que en la curación del ciego que precede inmediatamente a la confesión de Pedro, dada su colocación estructural, la visión del ciego no se consigue repentinamente como la curación del sordomudo, sino progresivamente hasta llegar a una visión perfecta. Las dos escenas, la del ciego de Betsaida y la confesión de Pedro, terminan con una imposición de silencio (8,26.30).

c) **Comparación entre** 8,22-26 **y** 10,46-52

La escena del ciego de Betsaida, después de estar ligada con lo que le precede, con el contexto inmediatamente siguiente, guarda también un paralelismo patente con la curación del ciego de Jericó (10,46-52). Las dos curaciones de ciego cierran, cada una, una de las partes generales antes mencionadas, con la proclamación abierta de dos títulos de Jesús: en la escena del ciego de Betsaida, mediante la confesión de Pedro que le sigue inmediatamente, se le llama a Jesús «el Cristo» (8,29); en la escena del ciego de Jericó se proclama a Jesús «hijo de David» (10,47.48). Con todo, a pesar de este paralelismo manifiesto, hay también claras diferencias, motivadas precisamente por el progreso marcado entre las dos partes que cierran. La primera curación se verifica sacando al ciego de la aldea (8,23), la segunda en medio de una gran muchedumbre (10,46.48); la curación del ciego de Betsaida se realiza en dos etapas (8,24-25), la del ciego de Jericó es instantánea (10,52); en la primera se da una prohibición e imposición de silencio (8,26), en la segunda no se da tal prohibición; en la primera no se presenta la actitud del ciego después de su curación, en la segunda se dice de él: «le seguía en el camino» (10,52) [61].

[61] Esta expresión «en el camino» es frecuente y redaccional en Marcos en esta segunda parte, que cierra la curación del ciego de Jericó: Jesús pregunta «en el camino» qué dicen de él los hombres

2) Parte discursiva: c.13

También el elemento doctrinal recogido en los discursos presenta una ordenada estructuración en el evangelio de Marcos. El discurso apocalíptico (c.13) está construido armónicamente y presenta todo un plan concebido con artificio [62]. Su estructura es concéntrica y cíclica. Se puede expresar con el esquema: A-B-A' y a-b-c-b'-a'. El c.13 consta de una introducción (v.1-4) y del discurso propiamente dicho (v.5-37).

a) **La introducción** (v.1-4)

En la introducción se plantean, en forma de pregunta, las dos partes que se van a desarrollar en correspondencia paralelística y progresiva en torno a un tema central [63]. La primera pregunta sobre el tiempo: «dinos cuándo sucederán estas cosas» (v.4), la segunda pregunta sobre los indicios: «y qué señal habrá cuando estén todas estas cosas para cumplirse» (v.4). A estas dos preguntas se responde en el discurso formando dos partes extremas y simétricas: la respuesta a la señal (v.5-23) y la respuesta al tiempo (v.28-37), que giran alrededor de la parte central: anuncio de la venida del Hijo del hombre (v.24-27). El paralelismo entre la primera parte (v.5-23) y la tercera (v.28-37) se muestra en el carácter parenético y previdente de ambas partes y en su estruc-

(8,27, sólo en Marcos); el primer anuncio de la pasión (8,31) se hace «en el camino» al que se ha aludido antes (8,27); inmediatamente después del segundo anuncio de la pasión (9,31), Marcos pone una mirada retrospectiva de lo que los discípulos hablaban «en el camino» (9,33, sólo en Marcos); el tercer anuncio de la pasión también se da «en el camino» (10,32, común con Mt 20,17). El que sólo Marcos diga que el ciego «le seguía en el camino» (10,52) es una nota redaccional con un pretendido sentido.

[62] J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung* (Roma 1967). Después de analizar el autor cada una de las partes y el conjunto del discurso, llega a la conclusión: «Die Feststellungen ordneten sich wie von selbst zu einem festen, ausgeglichenen, harmonisch aufgebauten, ja sogar kunstvollen Plan» (o.c., p.299). La estructuración que proponemos de este capítulo 13 es la que expone J. Lambrecht en su tesis doctoral.

[63] J. Lambrecht, o.c., p.12. 267ss.

tura simétrica y concéntrica. Esta estructura común se puede esquematizar de esta manera: a-b-c-b'-a'.

b) La primera parte (v.5-23)

En la primera parte, en la respuesta a las señales (v.5-23), el término «mirad» (βλέπετε) repetido tres veces (v.5.9.23), aludiendo a «pseudo-cristos» (v.6.21) y a «persecuciones» (v.9), y las expresiones «pero cuando oigáis» (ὅταν δὲ ἀκούσητε) (v.7) y «pero cuando veáis» (ὅταν δὲ ἴδητε) (v.14), aludiendo a «guerras», son las que forman el armazón de la estructura [64]:

a — Mirad (βλέπετε) v.5b: pseudo-cristos (v.6).
 b — Pero cuando oigáis (ὅταν δὲ ἀκούσητε) v.7: guerras (v.7).
  c — Mirad (βλέπετε) v.9: persecuciones (v.9).
 b' — Pero cuando veáis (ὅταν δὲ ἴδητε) v.14: guerra-abominación de la desolación (v.14).
a' — Mirad (βλέπετε) v.23: pseudo-cristos (v.21-23a).

c) La tercera parte (v.28-37)

En la tercera parte, en la respuesta al tiempo (v.28-37), se da semejante estructura [65]:

a Parábola de la higuera con una aplicación (v.28-29).
 b Aclaración: *logion* sobre la cercanía del tiempo (v.30).
  c *Logion* confirmativo (v.31).
 b' Aclaración: *logion* sobre lo oculto del tiempo (v.32).
a' Parábola del dueño de la casa con una aplicación (v.33-37).

Estos paralelismos no sólo se observan en el conjunto de las partes, sino a veces también en los diversos elementos que las integran. Así en los componentes del

b (v.7s)	*b'* (v.14ss)
x — Pero cuando oigáis (v.7a)	x — Pero cuando veáis (v.14a)
y — No os alarméis (v.7a)	y — entonces huyan (v.14c) no baje ni entre (v.15) no vuelva (v.16) orad (v.18)
z — conviene pues se levantará (v.8a) habrá terremotos (v.8b) el comienzo de los dolores (v.8c)	z — pues habrá días de aflicción (v.19) como no hubo tal desde el comienzo (v.19)

[64] Id., o.c. p.275.
[65] Id., o.c. p.281.

b y b' (v.7s y 14ss) de la primera parte (v.5-23) se puede observar un paralelismo en la construcción [66].

La construcción es parecida en ambos componentes, constando de una alusión temporal (x): «cuando» (v.7a y 14a); de imperativos (y): «no os alarméis» (v.7a)-«huyan-no baje ni entre-no vuelva-orad» (v.14c.15. 16.18); de partícula explicativa causal (z): «pues» (v.8a y 19).

Con más claridad aún se aprecia el paralelismo dentro del componente (a) de la tercera parte (v.28-37), en la parábola de la higuera y su aplicación (v.28-29) [67]:

	La parábola de la higuera (v.28)	*Aplicación de la parábola* (v.29)
1)	Cuando (sus ramas) se ponen tiernas y nacen las hojas...	Cuando veáis que sucede esto...
2)	Conocéis que el verano	conoced que
3)	está cerca	está cerca, a las puertas

d) **Parte central** (v.24-27)

Estos cuatro versículos, en torno a los cuales giran la primera y tercera partes del discurso, aunque conservan un paralelismo en su estructura, su construcción es completamente distinta a las dos partes antes analizadas [68]. No contienen, como éstas, ningún elemento parenético o exhortativo, sino sólo anunciador de cosas futuras. Tampoco muestran la estructura concéntrica de las dos partes extremas: a-b-c-b'-a'. Con todo, tienen un paralelismo claro los dos miembros de que consta esta parte central. En el primer miembro (v.24-25) se dan cuatro términos precediendo siempre el sujeto en la construcción de la frase: el sol-la luna (v.24)-las estrellas-los poderes (v.25). En el segundo miembro (v.26-27) se repite dos veces la expresión «y entonces» al comienzo de

[66] ID., o.c. p.275ss.

[67] ID., o.c. p.2 83. Probablemente en estos dos versículos, junto con el paralelismo, se dan dos construcciones chiásticas: «sus RAMAS *se ponen* tiernas y *nacen* las HOJAS» (v.28a), «conocéis que el VERANO (τὸ θέρος) *está cerca* (v.28b) —conoced que *está cerca,* a las PUERTAS (θύραις) (v.29).

[68] ID., o.c. p.278s.

cada frase (v.26-27). Además, entre cada uno de estos dos miembros hay una correspondencia positiva, en contraste, entre el oscurecimiento y estremecimiento de los cielos (v.24-25) y el señorío y poder del Hijo de hombre (v.26-27). Esta correspondencia contrastada no es sólo en cuanto a la idea, sino que hay cierta correspondencia verbal:

V.24-25	*V.26*
En los cielos (v.25)	viniendo en las nubes
los poderes... se conmoverán (v.25)	con mucho poder
no dará brillo... (v.24)	y gloria

e) Sentido unitario del discurso

Todo el capítulo escatológico de Marcos presenta, pues, una estructuración orgánica y unitaria. Esta unidad aparece no sólo por el análisis hecho de cada una de las partes, sino que se muestra aún más en la visión del conjunto y en los procedimientos literarios empleados.

1.º *Inclusiones.*—La construcción como unidad literaria cerrada se muestra en la abundancia de inclusiones que hay en el discurso, sobre todo entre los versículos iniciales y finales [69]. He aquí una lista de ellas comprendiendo todo el discurso [70]:

	Al principio	*Al final*
Estas cosas	v.4a	v.29a
Entonces	v.4a	v.33b.35b
Todas estas cosas	v.4b	v.30b
Mirad	v.5b	v.33a
Dinos	v.4a	v.37 (os digo)
Comenzó a decir a ellos ..	v.5a	v.37 (a todos digo)

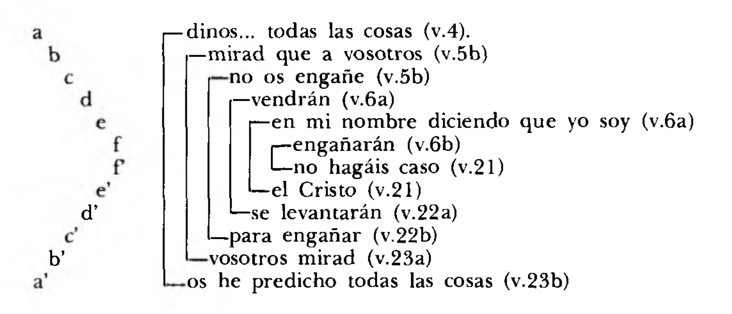
[69] J. Lambrecht enumera una serie de inclusiones en el evangelio de Marcos: 2,18-20; 3,7-9; 3,31-35; 4,3-9; 4,10-34; 6,14-16; 7,8-13,7,14b-16; 7,18b-23; 8,17-21; 12,24-27. Sin embargo, en el capítulo 13 es donde más abundan; cf. o.c., p.272 nota 2.

[70] Id., o.c., p.273.

Las inclusiones se dan no sólo indicando la unidad de todo el conjunto, sino también la unidad de las partes; así, por ejemplo, en la primera parte (v.5-23):

Principio (v.4-5a)	*Final* (v.23b)
Dinos...	Os he predicho
comenzó a decirles	
Todas las cosas	Todas las cosas
(v.5b-6)	(v.21-23b)
Mirad que a vosotros	Pero vosotros mirad (v.23a)
No os engañe alguno (v.5b)	Para engañar (v.22b)
engañarán (v.6b)	
vendrán (v.6a)	Se levantarán (v.22a)
En mi nombre (v.6a)	El Cristo (v.21b)
Yo soy (v.6a)	Pseudo-cristos (v.22a)
Mirad que... no os engañe (v.5b)	No hagáis caso (v.21a)

2.º *Carácter cíclico de las inclusiones.*—Algunas de las inclusiones antes indicadas muestran además un carácter cíclico en su correspondencia:



3.º *Esquema de conjunto de todo el discurso.*—Reduciendo, pues, a esquema de conjunto el análisis de las principales partes del discurso, se puede, pues, estructurar así de un modo intuitivo [71]:

Introducción (v.1-4)
— la señal (v.4)
— el tiempo (v.4)
→ —«Jesús comenzó a decirles...» (v.5a)

El discurso (v.5b-37)

A. LA SEÑAL: anuncio y exhortación (v.5-23)
- a — Mirad...: pseudo-cristos (v.5-6)
  - b — Cuando oigáis... no temáis: guerras (v.7-8)
    - c — Mirad...: persecuciones (v.9-13)
  - b' — Cuando veáis... huyan...: guerra (v.14-20)
- a' — Mirad...: pseudo-cristos y pseudo-profetas (v.21-23)

B. VENIDA del Hijo del hombre: anuncio (v.24-27)
- a Señales en el cielo (v.24-25)
- b Aparición del Hijo del hombre (v.26)
- c Reunión de los escogidos (v.27)

A' EL TIEMPO: Anuncio y exhortación (v.28-37)
- a — Parábola de la higuera (v.28-29)
  - b — *Logion* del tiempo próximo (v.30)
    - c — *Logion* confirmativo (v.31)
  - b' — *Logion* del tiempo desconocido (v.32)
- a' — Parábola de la casa (v.33-36)

→ Lo que os he dicho, lo digo a todos: vigilad (v.37)

En todo el discurso, en sus partes y en el conjunto, hay un trabajo redaccional. Quizá «no todo es completamente seguro, ni todo es conscientemente pretendido por Marcos» [72], pero ciertamente aparecen indicios convergentes que ponen de manifiesto una construcción armónica realizada por un auténtico autor de la obra.

c) Estilo propio de Marcos

Un modo de apreciar la labor redaccional del evangelio es el estudio de la estructuración que se le ha dado al conjunto y a sus partes. Además, un análisis más pormenorizado puede mostrar unas características pro-

[71] ID., o.c. p.286.
[72] ID., o.c. p.299.

pias de estilo que son una constante en la composición del libro. El evangelio de Marcos tiene un sello peculiar que lo distingue de los demás. El autor presenta una serie de cualidades, en contraste, que le hacen aparecer con un estilo pobre y al mismo tiempo dotado de una gran riqueza en viveza y realismo.

1) Pobreza de estilo

Esta pobreza se manifiesta, en primer lugar, en el vocabulario que emplea. Es escaso y de índole popular. De las 1.270 palabras que usa, excluidos los nombres propios, sólo unas 38 son propias, no usadas ni en el resto del Nuevo Testamento ni en la versión de los LXX [73]. Muchas de las palabras se repiten monótonamente: así, los verbos «tener», «poder», «querer», «decir». La partícula «y» (καί) es el modo más frecuente de comenzar las perícopas, repitiéndose después con abundancia durante el relato. Los adverbios «de nuevo» (πάλιν) (4,1; 7,14.31; 8,1), «en seguida» (εὐθύς) (1,10.12.18; 4,5.15) son especialmente usados como transición. Por los diminutivos, signo de lenguaje popular, tiene una particular predilección: «hijita» (θυγάτριον) (5,23; 7,25), «pececillo» (ἰχθύδιον) (8,7), «niñito» (παιδίον) (5,39; 9,24), «navecita» (πλοιάριον) (3,9).

Como las palabras, también las expresiones sintácticas se suceden de la misma forma. Las frases comienzan con frecuencia de la misma manera: «y sucedió» (1,9; 2,15; 4,39...), «y vienen» (8,22; 9,33; 10,1.46; 11,15...). Se multiplican los participios acompañando a un verbo (1,21.41; 5,25ss; 14,67; 15,43), sobre todo al verbo «ser» (1,13; 2,6; 4,38; 5,11; 9,4; 10,22.32...).

Las negaciones se yuxtaponen y se suman en una misma frase (1,44; 2,2; 3,20.27; 5,3.37...). Igualmente ciertos pleonasmos y repeticiones, como dos modos de exponer una misma idea, a veces con idénticas palabras, son muy frecuentes en el evangelio de Marcos (2,16;

[73] V. Taylor, o.c. p.44.

cf. Mt 9,11 en expresión simplificada; Mc 8,1.2; cf. Mt 15,32).

El esquematismo idéntico que tienen algunas narraciones en el evangelio de Marcos, aunque se trate de materia distinta, es un indicio de la firmeza y simplicidad de ciertas estructuras transmitidas oralmente. Pero también pueden aclarar este sentido de pobreza de estilo, característico del segundo evangelio. Así se puede observar el mismo esquema al narrar un exorcismo (1,25-27) y al describir la tempestad calmada (4,39-41) [74], al exponer la curación de un sordomudo (7,31-36) y la de un ciego (8,22-26), la entrada en Jerusalén (11,6) y la preparación de la cena (14,12-16). Un esquema de estos dos últimos relatos podría expresarse así [75]:

	Mc 11,1-6		*Mc 14,12-16*
V.1	y cuando... *envía a dos de sus discípulos*	V.12 V.13	y... cuando *envía a dos de sus discípulos*
V.2	y les dice: id a la aldea... encontra*réis* un pollino atado... desatadlo...		y les dice: id a la ciudad... os sal*drá* al encuentro un hombre... seguidlo...
V.3	y si alguno os dijera... decid: el Señor tiene necesidad...	V.14	y donde entrare decid que el Maestro dice...
V.4	y llegaron y encontraron...	V.16	y salieron... y encontraron
V.6	como Jesús les dijo		como les dijo

2) Viveza y realismo de estilo

Al mismo tiempo que el evangelio de Marcos presenta una exposición pobre, sus narraciones adquieren la viveza y realismo que le puede dar un testigo ocular. A conseguir este realismo contribuye en gran parte el uso de formas verbales. Marcos muestra preferencia por

[74] X. León-Dufour, *L'Évangile selon Saint Marc:* IB t.2 p.202.

[75] En el esquema se exponen sólo los términos que en la traducción presentan mayor parecido. El esquema, expuesto en griego, muestra aún más de relieve la semejanza. Cf. J. Lambrecht, o.c., p.59.

el *presente histórico* sobre el aoristo. Mientras que el aoristo, tiempo clásico de la narración, coloca la acción en el pasado, el presente histórico narra como algo actual una acción pasada. El verbo «decir» es el que mayormente se emplea en esta forma de presente histórico, ya que de los 152 casos de presente histórico que se han contado [76] en Marcos, 72 pertenecen al verbo «decir». Así, por ejemplo, en la escena de la curación del paralítico (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26), mientras que Mateo y Lucas ponen la escena en pasado (Mt 9,2.8; Lc 5,18.26), Marcos la pone en presente (Mc 2,3). Igualmente, Marcos actualiza las palabras de Jesús (Mc 2,5.8.10), mientras que Mateo y Lucas usan el aoristo (Mt 9,2.4; Lc 5,20.22.24). El uso del *imperfecto* acompañando a un aoristo hace destacar la repetición y simultaneidad de una acción en relación con otra pasada; así, por ejemplo, al narrar la resurrección de la hija de Jairo: «se levantó la niña y andaba» (Mc 5,42); el ciego de Jericó: «recobró la vista y le seguía por el camino» (Mc 10,52).

A la viveza de estilo en Marcos contribuye especialmente la serie de *datos concretos* que acumula en sus narraciones. En la curación de la suegra de Pedro (Mc 1,29-31), Jesús «entró en la casa de Simón y Andrés junto con Santiago y Juan... y acercándose la levantó, tomándola de la mano...»; en la curación del paralítico (Mc 2,1-12), Marcos pormenoriza la aglomeración de gente, «que ni aun junto a la puerta se cabía» (2,2); el paralítico era llevado «por cuatro» (2,3), éstos «descubrieron el terrado por donde él estaba y, hecha una abertura, descolgaron la camilla» (2,4); en la curación de la hija de Jairo asisten el padre y la madre (5,40), la niña después de levantarse andaba, «pues era de doce años» (5,42).

Marcos aparece, pues, si no un estilista consumado,

[76] J. C. HAWKINS, *Horae synopticae* (Oxford ²1909) p.143s. Para un amplio estudio de los tiempos en Marcos: el presente histórico y el tiempo introductorio de un discurso directo, cf. M. ZERWICK, *Untersuchungen zum Markus-Stil* (Romae 1937) p.49-74.

sí un transmisor fiel que ha procurado no omitir nada de lo que ha oído de testigos oculares [77]. Todo ello lo estructuró con su sello personal de verdadero autor.

3. *Evangelio de Lucas*

ESQUEMA

a) El testimonio del mismo autor.
b) Material evangélico.
  1) Elementos comunes a Marcos.
  2) Elementos comunes a Mateo.
  3) Elementos propios de Lucas.
    a) Por exclusividad.
    b) Por disposición redaccional.
      1.º Vocación de los primeros discípulos (Lc 5,1-11).
      2.º Los parientes de Jesús (Lc 8,19-21).
      3.º En la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30).
      4.º El anuncio del traidor (Lc 22,21-23).
      5.º Anuncio de las negaciones de Pedro (Lc 22,31-34).
      6.º Las negaciones de Pedro e insultos a Jesús (Lc 22, 54-71).
    c) Elementos omitidos por Lucas.
c) Presentación del material evangélico.
  1) Lengua y estilo de Lucas.
  2) Técnica literaria de Lucas.

a) El testimonio del mismo autor

Para precisar la redacción en su formulación externa del tercer evangelio se ha de partir de la confesión explícita del mismo autor. Es el único evangelio que está precedido de un prólogo explicativo de las pretensiones del que escribe y, en cierta manera, del material de que dispone (Lc 1,1-4). Su plan es escribir con orden (καθεξῆς), habiendo precedido antes por su parte una esmerada (ἀκριβῶς) investigación de todo desde el principio. Por la expresión del prólogo se deja entrever que Lucas conoce acontecimientos por la narración

[77] EUSEBIO, *Hist. eccles.* 3,39: PG 20,300C; RJ 95.

Estructura sinoptica	Evangelio de Lucas			Parte comun a Marcos	Parte comun a Mateo
	Infancia c.1-2				1-2
			3,1-4,13	1,1-13	3,1-4,11
		3,1-6,19			
			4,14-6,19	1,14-3,19	c.8.10.12
			6,20-49		c.5-7
Galilea	Galilea 3,1-9,50		7,1-10		c.8
			[7,11-17]		
		6,20-8,3			
			7,18-35		11,2-19
			[7,36-8,3]		
		8,4-9,50		4,1-9,50	c.8.9.13...
			9,51-13,21		c.8.9.11.12
		9,51-18,14			
Peregrinación continua.	Hacia Jerusalén 9,51-19,27		[13,22-18,14]		
		18,15-19,27		10,13-52	19,13-20,34
		19,28-21,38		11,1-13,37	21,1-25,46
En Jerusalén	En Jerusalén 19,28-24,53	22-24		c.14-16	c.26-28

(διήγησιν) que algunos ya han intentado hacer y por la transmisión oral (παρέδοσαν) de aquellos que, habiendo sido testigos oculares, fueron después ministros de la palabra. Lucas ha recibido, pues, un material de tradición y lo ha ordenado con su sello personal característico.

b) Material evangélico

En los evangelios sinópticos hay un núcleo común, no sólo en cuanto al contenido mismo de los hechos y dichos, sino también en una disposición general base [78]. Esta estructura general geográfica, transmitida por tradición y conservada también por Marcos, Lucas la intenta conservar intacta en su evangelio. Sin romper esta ordenación de Marcos, Lucas ha insertado los elementos comunes que tiene con Mateo y los suyos propios. Siguiendo el estudio de L. Cerfaux [79], se podría esquematizar así esta conjunción que hace Lucas de los elementos tradicionales con los suyos propios.

La estructura general sinóptica: Galilea, peregrinación continua en Jerusalén, Lucas la conserva con aportaciones personales: abre su evangelio con los dos capítulos de la infancia, al igual que Mateo, aunque con enfoque diverso, y da a la peregrinación de Jesús, ya desde 9,51, una marcada orientación hacia Jerusalén. En este cuadro sinóptico, matizado con su enfoque personal, ordena el material del que dispone.

1) Elementos comunes a Marcos

Estos elementos preponderantemente de origen marciano son fácilmente apreciables en el esquema: Lc 4,14-6,19; 8,4-9,50; 18,15-19,27; 19,28-21,38. Lucas los conserva en el orden y disposición en que los ha recibido de Marcos (Mc 1,14-3,19; 4,1-9,50; 10,13-52;

[78] Cf. supra p.191ss.

[79] L. Cerfaux-J. Cambier, *Luc (Évangile selon Saint):* DBS V, 556-564. Parecida estructuración expone X. Léon-Dufour *(L'Évangile selon Saint Luc:* IB t.2 p.233).

11,1-12,44); sólo se dan en Lucas algunas omisiones del material de Marcos: ciclo de la segunda multiplicación de los panes (Mc 6,45-8,26), cuestión del divorcio (Mc 10,1-12) y también algunas pequeñas transposiciones en el orden marciano: la vocación de los apóstoles (Mc 1,16-20), la blasfemia contra el Espíritu Santo y la escena de los parientes de Jesús (Mc 3,20-35). Las razones que han motivado estas alteraciones [80] hacen que Lucas permanezca en fidelidad a la tradición recibida aun con semejantes omisiones y transposiciones.

Este material que tiene Lucas común a Marcos con frecuencia se da en Mateo. Este lo ha bebido probablemente de la misma fuente que Lucas, aunque la disposición y arreglo que le ha dado no ha sido tan regular y continua como en Lucas.

2) Elementos comunes a Mateo

Respetando el orden de tradición recibido, Lucas inserta algunos elementos que se encuentran también en Mateo y de los que carece Marcos. Tales serían, además de las escenas iniciales del ministerio de Jesús: predicación del Bautista (Lc 3,1-20; Mt 3,1-12), bautismo de Jesús y tentaciones (Lc 3,21-4,13; Mt 3,13-4,11), el discurso de la llanura en Lucas (Lc 6,20-49), correspondiente al sermón del monte de Mateo (Mt 5-7), curación del siervo del centurión (Lc 7,1-10; Mt 8,5-13), testimonio de Cristo sobre el Bautista a raíz de la embajada de sus discípulos (Lc 7,18-35; Mt 11,2-19), la primera parte de la subida a Jerusalén (Lc 9,51-13,21; disperso en Mateo c.8.9.10.11.12).

3) Elementos propios de Lucas

a) Por exclusividad

Junto con los elementos comunes a Lucas y Mateo, insertos en la estructura de Marcos, se encuentran

[80] Sobre la razón de estas omisiones y transposiciones, cf. infra p.241ss.

además elementos propios de Lucas. Unos de estos elementos son propios suyos por la aportación exclusiva que hace Lucas: la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17); la mujer pecadora en casa de Simón el fariseo y el ministerio de las mujeres (Lc 7,36-8,3); la segunda parte del viaje a Jerusalén expuesto por Lucas (Lc 13,22-18,14), aunque contiene elementos dispersos en Mateo; la estructura y el conjunto está formado por perícopas exclusivas y características del tercer evangelio, tales como parábolas de misericordia (Lc c.15), parábola social sobre el rico y Lázaro (Lc 16,19-31), parábolas sobre la oración: juez inicuo (Lc 18,1-8), fariseo y publicano (Lc 18,9-14); curación de los diez leprosos (Lc 17,11-19). En la sección de pasión y resurrección (Mc 14-16; Lc 22-24), Lucas aporta también escenas especialmente narradas por él: resumen de la cena pascual anterior a la institución de la Eucaristía (Lc 22,14-18), sumariamente aludida en Mateo y Marcos en las palabras «mientras comían» (Mt 26,26; Mc 14,22); alusión a las dos espadas (Lc 22,35-38); Jesús ante Herodes (Lc 23,6-16); encuentro con las mujeres camino del Calvario (Lc 23,27-32); algunas palabras de Jesús en la cruz (Lc 23,34.43.46); los discípulos de Emaús (Lc 24,13-53).

b) Por disposición redaccional

Otros elementos son propios de Lucas, no por ellos mismos, sino por la disposición nueva que reciben en el marco redaccional del tercer evangelio al trasladarlos Lucas del lugar primitivo de la tradición en que se encontraban. Por la disposición que da Lucas, resulta algo alterado el orden que trae Marcos en la vocación de los primeros discípulos (Mc 1,16-20; cf. Lc 5,1-11), la escena de los parientes de Jesús (Mc 3,31-35; cf. Lc 8,19-21), la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Mc 6,1-6; cf. Lc 4,16-30). En la sección de la pasión (Mc 14-15; cf. Lc 22-23) introduce Lucas variantes más frecuentes respecto al orden de Marcos que en el resto de su evangelio; las principales variantes de orden serían

en esta sección de la pasión: el anuncio del traidor está puesto en Marcos antes de la institución de la Eucaristía (Mc 14,17-21), en Lucas después (Lc 22,21-23); el anuncio de las negaciones de Pedro, Marcos lo coloca una vez dicho el himno, ya camino del huerto (Mc 14,26-31); Lucas antes de salir (Lc 22,31-34); las negaciones de Pedro suceden en Marcos después de comparecer Jesús ante el tribunal judío (Mc 14,53-72), en Lucas antes (Lc 22,54-71); los insultos y afrentas de los judíos se narran en Marcos después de terminar la sesión del sanedrín y antes de las negaciones (Mc 14,65-66), en Lucas después de las negaciones y en espera que llegase el día para reunirse el tribunal (Lc 22,63-66).

Lucas, que es fiel a la tradición recibida, introduce estas variantes justificadas por motivos redaccionales propios en armonía con su enfoque personal. Así quedan explicadas las variantes indicadas anteriormente:

1.º *Vocación de los primeros discípulos* (Lc 5,1-11; Mc 1,16-20).—Marcos, al igual que Mateo, abre con esta perícopa el ministerio de Jesús en Galilea. Esta escena de seguimiento quizá sea algo inesperada por no haber precedido descripción alguna de actividad de Jesús. Lucas, por el contrario, atrasa la vocación de los apóstoles haciendo preceder antes, junto con el viaje a Galilea (Lc 4,14), la entrada en Nazaret (Lc 4,16-30), la actividad en Cafarnaúm (Lc 4,31-41) y sinagogas de Judea (Lc 4,42-44). Después de esta manifestación de Jesús se explica mejor la prontitud que tienen los discípulos al seguirle (Lc 5,1-11). Con esta ordenación de Lucas, tal vez quede más inexplicable la entrada de Jesús en casa de Simón (Lc 4,38), pero sí más fundamentada la escena capital de la decisión de los primeros apóstoles.

2.º *Los parientes de Jesús* (Lc 8,19-21; Mc 3,31-35).—La escena de los parientes de Jesús que Marcos pone inmediatamente antes del capítulo de las parábolas, Lucas la retrasa cerrando con ella la parábola del sembrador. La intención redaccional de Lucas es clara al ligar de alguna manera así «los que oyen la palabra de

Dios y la cumplen» (Lc 8,21) con la semilla sembrada, que «es la palabra de Dios» (Lc 8,11.12.13).

3.º *En la sinagoga de Nazaret* (Lc 4,16-30; Mc 6,1-6).—Marcos, al igual que Mateo (Mt 13,54-58), coloca esta actuación de Jesús en su ciudad, ya a la mitad de su ministerio. Lucas, por el contrario, la adelanta con una finalidad redaccional. Por el mismo relato de Lucas se deja entrever que ya ha precedido una manifestación de Jesús en Cafarnaúm (Lc 4,23), como se cuenta más adelante (Lc 4,31-37); sin embargo, hace preceder esta escena como una portada programática del Evangelio de Jesús, que, siendo rechazado por los suyos, se ha de abrir a los de fuera al igual que la actividad de Elías y Eliseo (Lc 4,25-27).

4.º *El anuncio del traidor* (Lc 22,21-23; Mc 14,17-21).—En la redacción de Marcos, el anuncio del traidor está puesto antes de la institución de la Eucaristía, mientras que Lucas lo pospone. No parecen ser motivos de exactitud los que han movido a Lucas a realizar la transposición, sino más bien razones de tipo literario: conseguir de ese modo, de una parte, una mayor unión de las palabras de Jesús introductorias a la cena (Lc 22,15-18) y la institución misma de la Eucaristía (Lc 22,19-20), y por otra, ligar la pregunta de los discípulos (Lc 22,23) con la disputa que sigue a continuación (Lc 22,24ss) [81].

5.º *Anuncio de las negaciones de Pedro* (Lc 22,31-34; Mc 14,27-31).—La anticipación que hace Lucas del anuncio de las negaciones colocándolo antes de salir de la sala, en contraposición a Marcos, que lo coloca después, está motivada por un arreglo literario de Lucas. Esta anticipación le permite ligar la salida al monte de los Olivos (Lc 22,39) con la llegada a este lugar, escenario de la oración del huerto (Lc 22,40).

6.º *Las negaciones de Pedro e insultos a Jesús* (Lc 22,54-71; Mc 14,53-72).—El procedimiento que sigue Lucas de anticipar las negaciones de Pedro al proceso

[81] J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg [3]1955) in loc.

que se hace a Jesús quizá se explique, no precisamente por ofrecer un relato más exacto objetivamente, sino por ofrecer un orden más nítido que el de Marcos, ya que éste intercala las negaciones de Pedro (Mc 14,54.66-71) con el proceso (Mc 14,53.55-65) [82]. Al mismo tiempo, este adelantar Lucas las negaciones de Pedro y su arrepentimiento, como portada de la pasión, corresponde muy bien a una perspectiva parenética muy característica de Lucas. Con estos sentimientos de pecador convertido hay que seguir la pasión [83].

c) Elementos omitidos por Lucas

Al hablar de los elementos propios de Lucas hay que hacer una alusión a los pasajes que se suprimen en su evangelio, habiéndolos conocido quizá en Marcos. Esas omisiones pueden traslucir una constante en Lucas que explica el porqué de tales lagunas [84]. Por estas supresiones se observa en Lucas una tendencia, en primer lugar, a suprimir escenas y rasgos que puedan ser hirientes a los destinatarios de su evangelio, los cristianos provenientes de la gentilidad, o sencillamente que puedan resultarles algo ininteligibles. Así se explica la ausencia en él de la escena de la mujer siro-fenicia (Mc 7,24-30) con su frase dura para los gentiles: «No está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los cachorrillos» (Mc 7,27). Evita las palabras de Jesús, expresadas con las palabras del salmo (Sal 21,2), en que se lamenta de su abandono en la cruz, que podrían ser de difícil inteligencia a sus lectores griegos, y pone, por el contrario, las palabras de confianza «en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46). A sus lectores gentiles convertidos no podían interesar mucho los detalles estrictamente judaicos. Así se puede aclarar la supresión de una serie de pasajes: de-

[82] J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* in loc.
[83] A. VANHOYE, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les Évangiles synoptiques:* NRT 89 (1967) 145.
[84] M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (Paris ²1921) p.LV-LVII.

gollación del Bautista (Mc 6,17-29), cuestiones sobre la pureza legal (Mc 7,1-23), pregunta sobre la venida de Elías (Mc 9,10-13), sobre el repudiar a la mujer (Mc 10,2-12). El evitar repeticiones, o aquello que pueda aparecer como repetición, es, en otras ocasiones, el motivo que origina una serie de ausencias en Lucas: así, por ejemplo, Lucas trae la primera multiplicación de los panes (Lc 9,10-17) y suprime la segunda con toda la sección en torno a ella (Mc 6,45-8,26); pone la parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9) y omite la maldición de la higuera (Mc 11,12-14.20-25); cuenta el perdón otorgado a la mujer pecadora (Lc 7,36-50) y pasa por alto la unción en Betania (Mc 14,3-9); propone la oferta del vinagre hecha a Cristo en la cruz (Lc 23,36) y no alude al vino mirrado que menciona Marcos (Mc 15,23).

De estas observaciones a los elementos propios de Lucas se puede constatar que, manteniendo sustancialmente intacto el orden recibido de la tradición, ha ido insertando aportaciones personales con sus adiciones exclusivas, realizando transposiciones con manifiesta finalidad redaccional, o suprimiendo partes con un sentido de acomodación a los lectores.

c) Presentación del material evangélico

Todo este material que Lucas presenta en su evangelio, o bien en armonía con una tradición común a Marcos y a Mateo, o como contribución de una información personal, está sellado con una impronta característica lucana que se deja entrever en su lengua y estilo propios y en su técnica literaria peculiar.

1) Lengua y estilo de Lucas

De entre los cuatro evangelios, el de Lucas es el que presenta una mayor perfección en la lengua y estilo. El origen de procedencia del autor, Antioquía de Siria; su formación previa indicada por Pablo, «médico carísimo» (Col 4,14), quizá hicieron que su obra, aun mantenién-

dose dentro del griego de la *koiné*, propio de su tiempo, conservara los rasgos de una *koiné* no vulgar, sino más bien literaria con marcado influjo de un griego aticista. San Jerónimo considera a Lucas «inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit» [85].

El evangelio se abre con un prólogo (1,1-4) construido de forma perfecta en su estructura. Una prótasis y apódosis en correspondencia mutua: πολλοί – κἀμοί || ἀνατάξασθαι διήγησιν – γράψαι || καθὼς παρέδοσαν – ἵνα ἐπιγνῷς; selección esmerada de términos: ἐπειδήπερ, ἀνατάξασθαι, *hapax* en el Nuevo Testamento; elegancia de formas: παρέδοσαν: forma literaria de expresar el aoristo de este verbo; κράτιστε: una de las tres veces que se lee en los evangelios un adjetivo en superlativo; περί ὧν... λόγων: transposición de relativo y antecedente.

Después de este prólogo, ya no sorprenden los rasgos de griego elegante que aparecen en el tercer evangelio [86]. Mientras que en el evangelio de Mateo y Juan no se encuentra ningún optativo —uno solo en Marcos (Mc 11,14)—, se dan unos once en el evangelio de Lucas precedidos de la partícula ἄν (1,62; 6,11; 9,46; 15,26), o sin partícula, como optativo oblicuo (1,29; 3,15; 8,9; 18,36; 22,23). El uso frecuente de la partícula adversativa y copulativa δέ, formando con ella más de sesenta veces el giro clásico εἶπεν δέ en sustitución del καὶ εἶπεν, menos clásico. Empleo de idiotismos clásicos: el participio predicado del sujeto (Lc 1,9; 5,4; 7,45; 9,25...), el indefinido τίς unido a un nombre (10,25; 12,26; 14,2.16; 15,4.11), construcciones con atracción de relativo (2,20; 3,19) y transferencia del antecedente a la oración de relativo (10,5.8.10; 19,37). Abundan figuras gramaticales o de dicción, de sabor literario, tales como prolepsis, en las que el sujeto de la oración subordinada pasa a ser al mismo tiempo complemento de la oración principal (4,34; 12,24; 13,25; 19,3); hendíadis o expre-

[85] *Epistola 20.4, ad Damasum:* PL 22,378.
[86] C. ESEVERRI, *El griego de S. Lucas* (Pamplona 1963) p.32ss.

sión de un solo concepto mediante la coordinación de dos sustantivos (2,47; 21,15) [87].

Comparando las innovaciones estilísticas que presenta en aquellos pasajes que tiene comunes con los otros evangelistas, se aprecia mejor su estilo y lengua. Tiende a corregir lo que parece ser deficiente en la fuente de Marcos [88]; así evita unas veces los elementos que pueden resultar abundantes y superfluos (Lc 4,40, cf. Mc 1,32; Lc 5,13, cf. Mc 1,42; Lc 6,3, cf. Mc 2.25; Lc 8,39, cf. Mc 5,19; Lc 8,47, cf. Mc 5,33; Lc 20,22, cf. Mc 12,14). Por el contrario, no tiene dificultad en añadir algo si ello contribuye a una mayor claridad (Lc 20,46, cf. Mc 12,38; Lc 22,6, cf. Mc 14,11). Mientras que Marcos yuxtapone repitiendo incansablemente la partícula καί, Lucas liga los verbos cambiándolos simplemente de modo personal a participios (Lc 8,24, cf. Mc 4,38; Lc 18,28, cf. Mc 10,28; Lc 19,35, cf. Mc 11,7; Lc 20,27, cf. Mc 12,18; Lc 22,13, cf. Mc 14,16). De este modo de ligar, en Lucas a veces resulta un verdadero período (Lc 21,25-26), mientras que en Marcos se siguen prodigando las yuxtaposiciones (Mc 13,24-25). Lucas introduce también correcciones por la selección misma de vocabulario que emplea, sustituyendo los términos vulgares y repetidos de Marcos: κράββαττος (Mc 2.4.9.11.12), por otros más selectos y variados: κλίνη (Lc 5,18), κλινίδιον (Lc 5,19.24); ἐξεπλήσσετο (Mc 11,18) por ἐξεκρέματο (Lc 19,48).

Estas correcciones que Lucas introduce en relación a Marcos, junto con los giros de griego elegante que aparecen en el tercer evangelio εἶδος (Lc 3,22; 9,29), χάρις (Lc 1,30; 2,40.52; 4,22; 6,32), καλὸς καὶ ἀγαθός (Lc 8,15), son difíciles de armonizar con aquellas otras ocasiones en que una expresión bella de Marcos: μετεμορφώθε (Mc 9,2), resulta, por el contrario, vulgar en Lucas: καί 'εγένετο...tö εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ (Lc 9,29) [89]. Igualmente, la tendencia general de Lucas

[87] C. Eseverri, o.c. p.35s.
[88] M. J. Lagrange, *Év. Lc.* p.CXI-CXIII.
[89] X. Léon-Dufour, *L'Évangile selon Saint Luc:* IB t.2 p.231ss.

a evitar aramaísmos: ἐπιστάτα (Lc 9,33) en vez de ῥαββί (Mc 9,5); κύριε (Lc 18,41) en vez de ῥαββουνί (Mc 10,51); πάτερ (Lc 22,42) por ἀββᾶ (Mc 14,36), sorprende ante las expresiones de sabor hebraizante que abundan en Lucas [90]: ἐγένετο seguido de καί (Lc 9,51; 17,11; 19,15; 24,4.15), de un verbo finito (Lc 1,23.41.59; 2,1.6.15.46; 7,11...). La diversidad de estilo que resulta de esta mezcla de expresiones elegantes y vulgares, de hebraísmos y omisión de términos hebraicos, se explica por el sello personal propio que Lucas da a su lengua cuando escribe por iniciativa propia, junto con el influjo que conserva de la versión griega de los LXX [91], o por el sentido de acomodación que Lucas conserva a las diversas fuentes hebraizantes que utiliza [92].

2) Técnica literaria de Lucas

La redacción del tercer evangelio adquiere un sello especial en la técnica de composición que emplea su autor. Ya en el prólogo hace Lucas auténtica profesión de historiador, no sólo por el hecho de hacer preceder a su obra un prólogo, técnica usada por otros historiadores, como Josefo, Dionisio de Halicarnaso, sino por la información detallada que dice haber tenido y por la intención de orden que muestra para su proyecto. Su afán de historiador le lleva a sincronizar los hechos que narra con los acontecimientos de la historia: la anunciación a Zacarías fue en los días de Herodes, rey de Judea (1,5); el nacimiento de Jesús, con ocasión del edicto de César Augusto (2,1), posterior al empadronamiento de Cirino, gobernador de Siria (2,2); la aparición del Bautista en el desierto, «en el año quince del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato gobernador de Judea, y Herodes, tetrarca de Galilea..., en el pontificado de Anás y Caifás» (3,1-2). Su sentido de exactitud le hace a veces di-

[90] M. J. Lagrange, *Év. Lc.* p.XCVII-CIII.
[91] Id., *Év. Lc.* p.CIII.
[92] X. Léon-Dufour, *L'Évangile selon Saint Luc:* IB t.2 p.233; W. S. Harrington, *Iniciación a la Biblia* t.2 (Santander 1967) p.186.

fuminar ciertas concreciones rígidas de otros evangelistas poniendo ante algunas cifras un matiz de aproximación: después de la visitación, María permaneció con su prima «como tres meses» (1,56); Jesús empieza su ministerio siendo «como de treinta años» (3,23); en la multiplicación de los panes «había como cinco mil hombres» (9,14; cf Mc 6,44); la transfirguración acaece «sobre ocho días después» (9,28; cf. Mt 17,1; Mc 9,2) de la confesión de Pedro; la tercera negación de Pedro sucede como una hora después de la segunda (22,59); las tinieblas cubrieron la tierra casi a la hora sexta (23,44; cf. Mt 27,45; Mc 15,33).

Junto a esta escrupulosidad en cuanto al tiempo, a veces extrañan en Lucas algunos silencios en cuanto al espacio. Lucas, que permanece fiel a la estructuración geográfica recibida de la tradición [93], omite ciertas localizaciones que conoce por las fuentes que utiliza: la Decápolis (Mc 5,20; cf. Lc 8,39), Cesarea de Filipo (Mc 8,27; cf. Lc 9,18), el monte de los Olivos (Mc 13,3; cf. Lc 21,6), Getsemaní (Mc 14,32; cf. Lc 22,40). Para algunos autores, la supresión de algunos detalles topográficos en Lucas muestra su desconocimiento de la geografía de Palestina [94]. Con todo, es posible que algunas de estas omisiones puedan revelar una intención teológica más profunda en Lucas. Es claro que su evangelio está todo él orientado hacia Jerusalén: en la ciudad se abre el evangelio (1,8ss) y en ella se cierra (24,52). La parte más original del evangelio de Lucas (9,51-19,28) se verifica en una proyección hacia Jerusalén, con una alusión frecuente a la subida a la ciudad (9,51.53; 13,22.33; 17,11; 18,31; 19,11.28). Esta perspectiva de Jerusalén se deja sentir en la misma estructuración de algunos pasajes como el de las tentaciones, en el que la última se verifica en el pináculo del templo (4,9). La orientación de todo el evangelio hacia Jerusalén tal vez explique los datos poco precisos que se esparcen du-

[93] Cf. supra p.239s.
[94] X. LÉON-DUFOUR: EHJ p.199.

rante el viaje a Jerusalén: una villa samaritana (9,52), entre Samaria y Galilea (17,11), cerca de Jerusalén (19,11), y la omisión de las regiones que salen del marco estrictamente palestinense: Tiro y Sidón (Mc 7,24; Mt 15,21), Decápolis (Mc 5,20), Cesarea de Filipo (Mc 8,27; Mt 16,13). Algunas de estas omisiones, que tal vez pueden aparecer como falta de precisión, contribuyen a realizar la construcción del evangelio que ha pretendido su autor.

Este sentido de armonización entre la fidelidad histórica y el arte literario de construcción explica una serie de pasajes o indicaciones que se encuentran desplazados de su situación lógica. Es lo que se ha llamado en Lucas el método de eliminación [95]. Una vez que presenta un personaje en escena, acumula su actuación eliminando así una ulterior intervención. Este método es muy frecuente en Lucas. Así , al terminar la escena de la visitación a Isabel, dice que «María se quedó con ella como unos tres meses y se volvió a su casa» (1,56). Este volverse María a Nazaret no implica su ausencia en la escena siguiente del nacimiento del Bautista, sino que Lucas ha terminado la escena de la visitación eliminando una ulterior intervención de María. Siguiendo este método de eliminación, Lucas presenta la vida de Juan en el desierto (1,80) antes del nacimiento de Jesús (2,7), y su reclusión en la cárcel (3,20) antes del bautismo de Cristo (3,21). Conforme a su técnica literaria reúne la celebración de la cena (22,15-18) y la institución de la Eucaristía (22,19-20) sin interrumpirla con la predicción de las negaciones (22,21-23), como lo hacen los otros sinópticos (Mt 26,21ss; Mc 14,18ss).

Si a veces la técnica literaria pone un poco en juego la sucesión histórica, en otras ocasiones el arte de composición se suma a la exactitud del historiador. Así, por ejemplo, Lucas omite la sesión nocturna del sanedrín

[95] H. LESÊRTRE, *La méthode historique de St. Luc:* RB 1 (1892) 182; ROSE, *Évangile selon St. Luc* (Paris 1909) p.XV-XVI: J. LEAL, *Evangelio según S. Lucas,* en *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* t.1 (Madrid [3]1973) p.22ss.

(Mt 26,57-68; Mc 14,53-65), aludiendo sólo a una sesión matinal (Lc 22,66). En este caso, la preocupación literaria de Lucas de poner la escena de Jesús ante el sanedrín (Lc 22,26-71) no interrumpida por las negaciones de Pedro (22,54-62) y los insultos (Lc 22,63-65), como en los sinópticos (Mt 26,57.66.67.68.69.75; 17,1; Mc 14,54-64.65.66-72; 15,1), está más en consonancia con la sucesión real, ya que el valor jurídico del interrogatorio nocturno parece discutible [96].

Al igual que en la lengua y estilo, Lucas tiene también un sello personal de autor en su técnica literaria de composición, caracterizada por una fusión armónica de historiador y escritor.

4. *Evangelio de Juan*

ESQUEMA

a) El cuarto evangelio en comparación con los sinópticos.
- 1) Diferencias con los sinópticos.
- 2) Conveniencias con los sinópticos.
- 3) Su relación con los sinópticos.
  - *a)* Diversidad de sentencias.
  - *b)* Huellas de los sinópticos en el cuarto evangelio.
    - 1.° Huellas de Marcos en el evangelio de Juan.
      - — Por la disposición de algunas escenas.
      - — Por las semejanzas verbales.
    - 2.° Huellas de Lucas en el evangelio de Juan.

b) El cuarto evangelio en sí mismo: Problema de unidad.
- 1) Dificultades que obstaculizan un sentido unitario.
  - *a)* Por desplazamiento.
  - *b)* Por incongruencias.
  - *c)* Doble conclusión.
- 2) Diversidad de soluciones.
  - *a)* Uso de diversas fuentes.
  - *b)* Teoría de la transposición.

[96] P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur* (Paris 1966) p.116; A. VANHOYE, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les Évangiles synoptiques:* NRT 89 (1967) 143; X. LÉON-DUFOUR, *Passion:* DBS VI 1461-1466.

c) Teoría de fuentes, transposición y redactor.
d) Teoría de una elaboración sucesiva.

3) Unidad de estilo en el cuarto evangelio.

a) Vocabulario.
b) Características.
c) Impronta personal de composición.
1.º La muchedumbre.
2.º Trato directo y personal.
3.º Sencillez narrativa.
4.º Profundidad de visión.
5.º Proceso circular de exposición.

Al pasar del estudio de los sinópticos al cuarto evangelio se verifica un cambio radical de decoración. Esta diferencia que se observa ya en la parte más externa de la redacción, se acentúa aún más en la estructuración interna. En este capítulo, en torno al evangelio de Juan, se insinuará primero una leve comparación con los otros tres evangelios, para pasar después al estudio del cuarto evangelio en sí mismo bajo su aspecto literario. El contenido doctrinal será parte del próximo capítulo.

a) El cuarto evangelio en comparación con los sinópticos

1) Diferencias con los sinópticos

La lectura del cuarto evangelio nos sitúa en una disposición geográfico-temporal diversa a la que nos presentan los tres primeros evangelios. La estructura geográfica, común a los sinópticos, que centra el ministerio de Jesús en Galilea para hacerle subir sólo una vez a Jerusalén, en la Pascua de la Pasión, desaparece en el evangelio de Juan. La actividad de Jesus en el cuarto evangelio se desarrolla fundamentalmente en Judea, en la ciudad de Jerusalén, a la que sube cuatro veces (Jn 2,13; 5,1; 7,10; 12,12). Estas cuatro subidas, con ocasión de diversas fiestas, hacen que el marco cronológico cambie también respecto a la duración del ministerio de Jesús. Juan alude a la fiesta de la Pascua al menos tres veces (Jn 2,13.23; 6,4; 12,1); por consiguiente, según él, la actividad pública de Jesús se prolonga al menos du-

rante dos años. Por el relato de los sinópticos, en cambio, sólo se exigiría un año de vida pública, ya que sólo se menciona la Pascua de la Pasión.

En estas coordenadas espacio-temporales, la parte narrativa que se cuenta en el cuarto evangelio presenta también notables diferencias. Sólo refiere dos milagros comunes a los sinópticos: multiplicación de los panes y el andar sobre las aguas (6,1-21), y cinco que le son exclusivos: una conversión del agua en vino en Caná (2,1-11), una resurrección, la de Lázaro (11,1-44), y tres curaciones· la del hijo del régulo (4,46-54), la del paralítico en la probática piscina de Jerusalén (5,1-9) y la del ciego de nacimiento (9,1-7). Los restantes milagros de los sinópticos se silencian en Juan.

En el mismo relato de la pasión, donde quizá existan las mayores semejanzas de Juan con los sinópticos, se dan, sin embargo, grandes diferencias. El enfoque característico con que Juan presenta la pasión, como la exaltación de Jesús [97], le lleva a una serie de omisiones de escenas que aparecen en los sinópticos: agonía en Getsemaní, insultos durante la noche, escena ante Caifás y el sanedrín, las tinieblas, el abandono de Jesús. Por el contrario, introduce elementos propios que enaltecen la figura de Jesus: confesión de Jesús en el huerto: «yo soy», con el estupor producido en los soldados (18,5ss); especial diálogo con Pilato (19,4ss), túnica inconsútil (19,23), la lanzada y la fe en el que traspasaron (19,31-37).

El cambio mayor de Juan respecto de los sinópticos será la parte discursiva. No relata los cinco grandes discursos del evangelio de Mateo, formados por la reagrupación de temas varios. Juan presenta, sin embargo, una serie de discursos con una idea temática unitaria que brota de un hecho o que se desarrolla en forma de diálogo con una persona. Así, con ocasión de la curación del paralítico de la piscina, presenta el discurso sobre la actuación del Hijo en unión con el Padre (5,19-

[97] X. Léon-Dufour, *Passion:* DBS VI, 1478s.

47); a raíz de la multiplicación de los panes, expone el discurso eucarístico en la sinagoga de Carfanaúm (6,22-58). En conversación privada con Nicodemo expone el tema del nuevo nacimiento (3,1-21), y con la samaritana habla del agua que salta hasta la vida eterna (4,1-26). El discurso más extenso de Juan, entreverado también de continuo diálogo, es el de la última Cena (c.13-17). Los discursos de Juan, carentes del colorido vivo y popular de los sinópticos, toman un tono abstracto y con profundo sentido doctrinal. Los dialogos frecuentes quedan repetidas veces absorbidos por el monólogo, hasta tal punto que no se sabe a veces si es Jesús el que habla o es el evangelista el que desarrolla su pensamiento [98].

Las diferencias, pues, entre Juan y los sinópticos son grandes en el marco geográfico-temporal y en la materia tratada, tanto narrativa como discursiva. Estas diferencias se acentúan si se atiende al contenido doctrinal que lo caracteriza [99].

2) Conveniencias con los sinópticos

Este marcado sentido diferencial entre Juan y los sinópticos ha llevado a veces a rechazar posturas tradicionales en torno sobre todo a la historicidad del cuarto evangelio. Aunque las diferencias son ciertas y acusadas, no impiden, sin embargo, el que se pueda presentar una visión armonizadora entre los cuatro evangelios. No es ésta ciertamente la tendencia de la exégesis actual, pero también hay que tenerla en cuenta en orden a una recta comprensión del cuarto evangelio.

Aunque en el marco geográfico hay una clara diferencia entre Juan y los sinópticos, Juan centrando el ministerio de Jesús en Jerusalén y los sinópticos en Galilea, con todo, no falta en el cuarto evangelio actividad de Jesús en Galilea (1,43; 2,1; 4,3; 6,1; 7,1) ni tampoco

[98] I. de la Potterie, *L'Evangelo di San Giovanni,* en *Introduzione al Nuovo Testamento* (Morcelliana-Brescia [2]1971) p.878.
[99] Cf. infra p.344ss.

faltan indicios en los sinópticos de frecuente estancia de Jesús en Jerusalén; así, por ejemplo, se deja entrever en las palabras del evangelio de Mateo: «¡Jerusalén, Jerusalén!, ¡cuántas veces he querido reunir a tus hijos bajo las alas, y no has querido! (Mt 23,37); del mismo modo, la entrada triunfal en Jerusalén que cuentan los sinópticos hace suponer que Jesús no era allí un desconocido [100]. Igualmente se pueden ver implícitas en los evangelios sinópticos alusiones a una duración del ministerio público que se protrae al menos durante varias pascuas, según lo indica el cuarto evangelio. Estas alusiones se pueden observar en el sentido real e histórico que pueda tener la parábola de la higuera estéril aplicada al pueblo judío, del que durante tres años se esperaba fruto (Lc 13,7; cf. Lc 13,34). Una pascua implícita parece suponer también el episodio de las espigas arrancadas en sábado que cuentan los tres sinópticos (Mt 12,1; Mc 2,23; Lc 6,1) [101].

El marco ambiental de la vida de Jesús contado por San Juan coincide con el expuesto por los sinópticos: Jerusalén es la ciudad adonde llegan los peregrinos para la fiesta (Jn 12,20); el templo alberga en su interior mercaderes y cambistas (Jn 2,13-14); se habla de los usos religiosos de los judíos en purificaciones (Jn 2,6; 3,25), de su formulismo (Jn 5,16; 7,23; 9,16), de su enemistad profunda con los samaritanos (Jn 4,9; 8,48), de su odio hacia Jesús (Jn 5,16,18; 7,1; 8,40.59...). Aunque los temas tratados en los sinópticos principalmente giran en torno al reino de los cielos y en Juan giran en torno a la luz, verdad, vida, también en el cuarto evangelio se alude a la idea del reino (3,5) y en los sinópticos

[100] Algunos han querido ver en las diversas alusiones que hace Lucas de una subida a Jerusalén (9,51; 13,22; 17,11) una armonización exacta con las subidas contadas por Juan. Con todo, parece más obvio que el enfoque del «iter lucanum», orientado todo él hacia Jerusalén, tenga más bien un matiz teológico que una pretensión armonizadora de una realidad más compleja.

[101] J. LEAL, *Sinopsis de los cuatro evangelios* (Madrid [3]1975) p.88. En la introducción a la sinopsis pretende el autor hacer una armonización concordada espacio-temporal de los cuatro evangelios.

se trata el tema de la luz (Mt 4,16; Lc 2,32; 11,33-36), la verdad (Mt 22,16; Mc 12,14; Lc 20,21), la vida (Mt 7,14; Lc 12,15). Igualmente, la figura de Jesús, aunque en los tres primeros evangelios se presenta de un modo preferente como Hijo de hombre, profeta, salvador, mesías, y en el cuarto evangelio como revelador del Padre, existen también puntos de contacto entre los cuatro evangelios apareciendo Jesús como glorificador y revelador del Padre en los sinópticos (Mt 11,25-27; Lc 10,21-23), y en el evangelio de Juan también se muestra Jesús como Hijo del hombre (1,51), mesías (4,25-26; 11,27; 20,31), profeta (4,19; 7,40; 9,17), salvador (4,42).

3) Su relación con los sinópticos

a) Diversidad de sentencias

La comparación entre Juan y los sinópticos ha ocasionado multiplicidad de sentencias al establecer la relación que hay entre el cuarto evangelio y los otros [102]. Ya en la Iglesia antigua, Clemente de Alejandría, según se sabe por un fragmento conservado en la *Historia,* de Eusebio [103], comparaba el último evangelio, el de Juan, con los anteriores especificando el contenido de ambos en contraposición. Al ver Juan, dice Clemente, que los otros evangelios trataban un aspecto humano (τὰ σωματικά), se propuso componer un evangelio espiritual (πνευματικόν). Según esta opinión, el cuarto evangelio, conociendo los anteriores, los completa y espiritualiza. Los esfuerzos de la Iglesia primitiva se centraron en mostrar que en esta labor de complemento, a pesar de las diferencias, no había contradicciones con los otros evangelios, sino plena armonía. La obra más representativa de este esfuerzo es la de San Agustín en su *De consensu evangelistarum.* Esta sentencia complementaria y armonizadora se ha mantenido durante siglos.

[102] Para una amplia información sobre la actitud de los diversos autores, cf. J. Blinzler, *Johannes und die Synoptiker:* SBS 5 (Stuttgart 1965) 16-60.

[103] *Hist. eccles.* 6,14: PG 20,552B: RJ 439.

A partir de comienzos de siglo especialmente, el problema se ha abordado con particular detención, siguiendo las diversas sentencias un movimiento pendular hasta llegar últimamente a una posición, bastante común, de equilibrio. Estas tres posturas se podrían denominar de «integración», «exclusión», e «independencia» [104]. La sentencia de integración, en línea de la opinión de la antigua Iglesia, no sólo supone en Juan el conocimiento de los sinópticos, sino que el autor del cuarto evangelio muestra que sus lectores conocen los evangelios anteriores. Juan pretendería, pues, completar el material conocido iluminándolo y enriqueciéndolo con aportaciones nuevas [105]. A esta postura tradicional, H. Windisch [106] opone su opinión personal de exclusión, según la cual Juan no pretende precisamente completar el material de los sinópticos, sino suplantarlo y excluirlo. La actitud de Juan respecto a los anteriores evangelistas sería la del versículo de su evangelio: «todos los que han venido antes que yo son ladrones y salteadores» (Jn 10,8) [107]. Para Windich, la figura que Juan presenta de Jesús como Hijo de Dios y preexistente es incompatible con la imagen humana que señalan los sinópticos.

La postura de Windisch suscitó fuerte reacción en contra, volviendo algunos a la actitud tradicional [108]. Entre estas dos sentencias extremas de integración y exclusión se puede señalar una media de «independencia» [109]. Según esta teoría, no se excluye el que Juan

[104] A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Iohannes* (Regensburg 1948) p.25-28.

[105] TH. ZAHN, *Einleitung in das NT* t.2 (Leipzig ²1900) p.506.

[106] H. WINDISCH, *Johannes und die Synoptiker* (Leipzig 1926).

[107] PH. H. MENOUD, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes* (Paris ²1947) p.28.

[108] La obra más importante en este sentido, la de T. Sigge (*Das Johannesvangelium und die Synoptiker. Eine Untersuchung seiner selbständigkeit und der gegenseitigen Beziehungen,* Münster 1935).

[109] M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean* (Paris ²1925) p.CXXXVss; P. GARDNER-SMITH, *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge 1938); F. BÜCHSEL, *Das Evangelium nach Johannes* (Göttingen ⁴1946); PH. H. MENOUD, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes* (Paris ²1947) p.27ss; CH. H. DODD, *The Interpretation of the*

conociese la tradición sinóptica, sino el que él con su evangelio hubiera pretendido integrar, completar esa tradición. De haber tenido esta intención, sin duda hubiera dejado en su evangelio unos indicios más claros. Juan, sin embargo, sigue su propio camino. Dentro de esta independencia de Juan, poco importa saber el hecho si conoció o no los sinópticos; más importante es saber si su conocimiento influyó en la composición del cuarto evangelio [110]. Algunos se inclinan a negar su conocimiento de los sinópticos [111]. La mayoría, en cambio, de los autores que mantienen la independencia de Juan, sostienen también el que Juan conociera y haya recibido algún influjo especialmente del evangelio de Marcos [112], también del evangelio de Lucas [113], no así del evangelio de Mateo [114].

Fourth Gospel (Cambridge 1953) p.449 nota 2; A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona [3]1978) p.482s, C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John* (London 1955) p.34; A. FEUILLET, *Le quatrième Évangile:* IB t.2 p.677; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* c.1-4 t.1 (Freiburg 1965) p.30ss; R. E. BROWN, *The Gospel according to John* c 1-12 (New York 1966) p.XLVII; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean* (Bruges 1967) p.25.

[110] H. VAN DEN BUSSCHE, o.c. p.24s.

[111] P GARDNER-SMITH, *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge 1938) p.88-98; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubingen 1953) p.350; ID., *Johannesevangelium,* en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* t.3 (Tubingen [3]1959) col. 841· «Ob der Evangelist die synoptischen Evangelien gekannt hat, ist umstritten und zum mindesten sehr zweifelhaft. Hat er sie gekannt, so sind sie jedenfalls nicht eine Quelle fur das Mt-und LkEv gewesen ist, sondern dann wolte er sie interpretieren (nicht etwa erganzen)».

[112] A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes* (Stuttgart 1930) p.144.165.263; R. SCHNACKENBURG, *Der johanneische Bericht von der Salbung in Bethanien.* MuTZ 1 (1950) 48ss; ID., *Das Johannesevangelium* c 1-4 t.1 (Freiburg 1965) p.17ss, E. KENNETH LEE, *St. Mark and the Fourth Gospel:* NTS 3 (1956-1957) 50-57; C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John* (London 1955) p.34ss.

[113] E. OSTY, *Les points de contact entre le recit de la Passion dans Saint Luc et Saint Jean* Mélanges J. Lebreton I (Paris 1951) p 146-154; A. FEUILLET, *Le quatrième Évangile·* IB t.2 p.67 8; J. A. BAILEY, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (Leiden 1963) p.29ss.47-54.64-77.78-84; X. LEON-DUFOUR, *Passion·* DBS VI 1438-44; C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John* (London 1955) p.36s; R. E. BROWN, *The Gospel according to John* c.1-12 (New York 1966) p.XLVIs.

[114] N. A. DAHL, *Passionsgeschichte bei Matthaus:* NST 2 (1955) 17-32; aunque pone algunos contactos entre Mateo y Juan, se pueden explicar, según el autor, no por dependencia literaria, sino por tradición oral. W. G KUMMEL, *Einleitung in das NT* (Heidelberg [12]1963)

b) Huellas de los sinópticos en el cuarto evangelio

En el cuarto evangelio hay abundantes indicios que muestran el conocimiento que Juan tuvo de los sinópticos, al menos de Marcos, e incluso dejan entrever el conocimiento que sus lectores tenían de ellos. Estos indicios aparecen al suponer ya conocidos hechos que no están contados por Juan, sino por los sinópticos. Aunque la noticia de estos hechos es posible se pueda dar por mera tradición oral, es una solución más natural y aquietante el conocimiento de los relatos sinópticos [115]. Así Jn 1,25: la actividad bautismal de Juan; Jn 1,32s: el bautismo de Jesús por Juan; Jn 2,23; 3,2; 4,45; 4,47; 6,2: la multiplicidad de milagros realizados en el ministerio de Jesús; Jn 3,24: la prisión del Bautista; Jn 6,53s: institución de la Eucaristía; Jn 6,67-71: elección de los doce; Jn 12,27: la escena de Getsemaní; Jn 18,24-28: proceso ante Caifás; Jn 18,40: la amnistía de Barrabás; Jn 20,1: la piedra que cerraba el sepulcro. Las huellas de los sinópticos en Juan son especialmente de Marcos y Lucas.

1.º *Huellas de Marcos en el evangelio de Juan*

Por la disposición de algunas escenas.—La ordenación de algunos hechos contados por Juan según la disposición con que se encuentran en Marcos es otra de las pruebas aducidas para mostrar que Juan al menos ha conocido a Marcos. He aquí una lista no completa de pasajes que ocurren en Marcos y Juan con cierta igualdad [116].

p.138. La dependencia de Juan respecto de Mateo queda incierta, ya que los textos de Mateo de los que podría depender Juan tienen un paralelo en el evangelio de Marcos, y de éstos se podría explicar la dependencia. Estos textos son: Jn 4,44 (Mc 6,4; Mt 13,57); Jn 6,20 (Mc 6,50; Mt 14,27); Jn 12,7s (Mc 14,7s, Mt26,10s); Jn 19,17 (Mc 15,22; Mt 27,33); Jn 19,29 (Mc 15,36; Mt 27,48).

[115] J. BLINZLER, *Johannes und die Synoptiker.* SBS 5 (Stuttgart 1965) 52s.

[116] C. K. BARRETT, o.c. p.34s.

	Mc	Jn
— Actividad y testimonio del Bautista	1,4-8	1,19-36
— Salida para Galilea [117]	1,14s	4,3
— Multiplicacion de los panes	6,34-44	
— El andar por el lago	6,45-52	
— Confesion de Pedro [118]	8,29	6,68s
— Salida para Jerusalen	9,30s	7,10-14
— Entrada en Jerusalen	11,1-10	12,12-15
— Uncion en Betania	14,3-9	12,1-8
(*N B* —El orden de la entrada en Jerusalen y uncion en Betania esta cambiado en Juan)		
— Ultima cena con la prediccion de la traicion y negaciones	14,17 26	13,1-17,26
— La prision	14 43-52	18,1 11
— Pasion y resurreccion	14,53-16,8	18,12-20,29

Por las semejanzas verbales —Una serie de formulaciones verbales existentes en Juan recuerdan expresiones de Marcos Difícilmente semejantes parecidos han podido surgir al acaso, ellos pueden ser, según algunos autores, un indicio mas del uso que Juan ha hecho del evangelio de Marcos. Bajo este sentido se pueden comparar [119]:

Mc	Jn	Mc	Jn
— 1,7	1,27	— 14,5	— 12,5
— 6,37 38 43 44	— 6,7 9 10 13	— 14,7s	— 12 7s
— 6,50	— 6,20	— 14,18	— 13,21
— 8,29	— 6 69	— 14,30	— 13,38
— 11,9s	— 12,13	— 14,47	— 18,10
— 14 3	— 12,3	— 15,26	— 19 19

[117] La salida para Galilea, y despues para Jerusalen, reviste una especial importancia segun Barrett (o c p 35), ya que Juan no retiene la estructura simple de Marcos de una sola subida a Jerusalen

[118] La sucesion que Juan pone de esta confesion de Pedro despues del andar por las aguas de Jesus no es facilmente explicable, afirma Barrett (o c , p 35), si no es en la hipotesis de una relacion literaria con Marcos Aunque la opinion de Gardner-Smith sea posible, a saber, la union de estos dos relatos en la tradicion oral, sin embargo, no conocemos ni el contenido ni el orden de tal tradicion, y si el que estos dos incidentes estan unidos en Marcos, cf BARRETT, o c p 35 nota 2

[119] C K BARRETT, o c p 35s, J BLINZLER, o c p 55s

2.º *Huellas de Lucas en el evangelio de Juan*

Parecidos contactos se pueden establecer también entre el evangelio de Juan y el de Lucas, que exigen al menos una concurrencia común en la misma fuente.

En cuanto a las personas —Sólo en el evangelio de Juan y Lucas aparecen los nombres de Marta y María (Lc 10,38, Jn 11,1, 12,2-3) y Anás (Lc 3,2; Jn 18,13.24). La actuación de Judas Iscariote es debida a la posesión que el demonio tiene del traidor (Lc 22,3; Jn 13,2.27) Jesús predice [120] las negaciones de Pedro durante la cena, y no después camino del huerto (Lc 22,34, Jn 13,38), Pilato declara a Jesús inocente tres veces (Lc 23,4 14 22, Jn 18,38, 19,4 6) [121]

Coincidencias en otros detalles —Presentar el huerto de los Olivos como sitio acostumbrado de reunión de Jesús y los discipulos (Lc 21,37, 22,39, Jn 18,2), Jesús es enterrado en un sepulcro en el que nadie había sido aún colocado (Lc 23,53, Jn 19,41), aparecen dos ángeles a las mujeres en la tumba vacía (Lc 24,4, Jn 20,12); el lugar de la primera aparición de Jesús resucitado ante los discípulos reunidos no es Galilea, como en Marcos y Mateo, sino Jerusalen (Lc 24,36-43, Jn 20,19-23) [122].

[120] La misma formulacion verbal en Juan es mas cercana a Lucas que a Marcos (Mc 14,30)

[121] C K BARRETT, o c p 37

[122] Los abundantes rasgos lucanos que se encuentran en el relato de la pasion de Juan, E Osty los explica, si se admite que Juan no ha escrito el evangelio de su mano, por ser «un discipulo de Lucas o un lector asiduo de su evangelio el que ha tenido la pluma», cf E OSTY, *Les points de contact entre le recit de la Passion dans Saint Luc et Saint Jean* RScRel 39 (1951) 154 Para las semejanzas de estilo entre Juan y Lucas, existentes en el c 21 de Juan, M E Boismard se inclina por una solucion parecida, la intervencion de un autor anonimo cuya identidad permanece misteriosa, a pesar de la aproximacion curiosa de su estilo y el de San Lucas, cf M E BOISMARD *Le chapitre XXI de Saint Jean Essai de critique litteraire* RB 54 (1947) 501 La intervencion de Lucas en la redaccion del cuarto evangelio es claramente afirmada por M E Boismard como conclusion a un estudio de Jn 4,46-54 «Luc a certainement pris une part active a la redaction du quatrieme evangile Il est même probable que c'est lui qui a ragroupe les diverses traditions johanniques pour les incorporer a un evangile primitivf, que l'on pourrait appeler le proto-Jean», cf M E BOISMARD, *Saint Luc et la redaction du quatrieme evangile (Jn 4,46-54)* RB 69 (1962) 210

Estas huellas de los sinópticos, especialmente de Marcos y también de Lucas, realmente existentes en el cuarto evangelio, para unos son un indicio claro de un contacto literario de Juan con estos sinópticos mediante una lectura de ellos [123]. Con todo, semejantes huellas pueden ser explicadas por el conocimiento de una tradición oral sinóptica, la cual ha dejado su influjo en la tradición diferente que representa el cuarto evangelio, a la vez que la tradición de Juan ha podido también influir en la sinóptica [124].

Toda esta diversidad de sentencias para establecer la relación existente entre Juan y los sinópticos sólo adquiere una certeza, no en el hecho de contactos literarios entre los relatos evangélicos, sino en un contacto innegable de los evangelistas en tradiciones vivientes mucho más antiguas. El recurso a esta tradición previa es la tendencia que cada día se sigue más para explicar estas relaciones de Juan y los sinópticos [125].

b) El cuarto evangelio en sí mismo: Problema de unidad

Si se estudia el cuarto evangelio no en comparación con los sinópticos, sino en sí mismo, surge un serio pro-

Igualmente, según M. E. Boismard, Lucas sería el responsable del parecido existente entre el relato joanneo de la aparición de Cristo a María Magdalena y el relato de los sinópticos; cf. a.c.: RB 69 (1962) 210s.

[123] C. K. Barrett, o.c. p.34.36.

[124] A. Feuillet, *Le quatrième Évangile:* IB t.2 p.678. El influjo de la tradición de Juan en Lucas está defendido por F. C. Grant *(Was the Autor of John Dependent upon the Gospel of Luke?:* JBL 56 [1937] 304). E. Osty encuentra, junto con una serie de «lucanismos» en Juan, otra serie de «joanismos» en Lucas. Lucas se ha podido inspirar en el cuarto evangelio, ya que éste «es fruto de una larga elaboración, durante mucho tiempo meditado, expuesto, discutido, 'predicado'»; cf. E. Osty, *Les points de contact entre la récit de laPassion dans S. Luc et S. Jean:* RScRel 39 (1951) 154 (cf. M. E. Boismard: RB 63 [1956] 269).

[125] A. Feuillet, *Le quatrième Evangile:* IB t.2 p.269; P. Borgen, *John and the Synoptics in the Passion Narrative:* NTS 5 (1958-1959) 246-259; X. Léon-Dufour, *Passion:* DBS VI 1438-1444; J. A. Bailey, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (Leiden 1963) p.1-8.9-11. 22-28...; C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963); F. Mussner, *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire* (Desclée, 1969) p.103-122.

blema de unidad bajo una doble vertiente de formulación externa y contenido estructural. Dejando para el capítulo siguiente el contenido interno del cuarto evangelio, doctrinal y estructural, nos limitamos ahora al problema de unidad en su mera formulación externa, que es el que puede herir más inmediatamente.

Una simple lectura del cuarto evangelio puede poner de manifiesto una serie de incoherencias redaccionales en su composición. El pretender dar una solución satisfactoria ha dado origen a multitud de opiniones en torno al problema.

I) DIFICULTADES QUE OBSTACULIZAN UN SENTIDO UNITARIO

a) Dificultades que surgen de apariencias de desplazamiento

Así, la ordenación de los c.4-5-6-7, según algunos autores, presenta señales de incongruencia, ya que los c.4 y 6 se verifican en Galilea (4,45ss; 6,1) y los c.5 y 7 en Judea (5,1; 7,14). Alterando el orden de los capítulos: 4-6-5-7, se conseguiría no sólo una ordenación geográfica: Jesús en Galilea (4,54), atraviesa el lago (6,1), sube a Jerusalén (5,1) y vuelve por seguridad a Galilea (7,1), sino que también se conseguiría una unidad de argumento verificando la siguiente transposición: 5,47; 7,15-24; 7,1-14.25ss, puesto que 7,15-24 es la continuación del tema de 5,47 e interrumpe a su vez la conexión existente entre 7,14 y 7,25 [126].

Igualmente parece haber un desplazamiento en la ordenación de los c.13-16, ya que en 14,31 Jesús dice: «levantaos, vamos de aquí», y aún se prolonga el discurso durante los c.15-17 hasta salir en 18,1. Algunos adelantan los c.15 y 16 antes de 14,31, insertándolos entre 13,31a y 13,31b y poniendo el c.17 [127] después de 14,31.

[126] A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg 1948) p.126.

[127] J. H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (1928) p.XX-XXIII.XXXII.

b) Dificultades por ciertas incongruencias

Así en 3,26 se dice que Jesús bautizaba y en 4,2 que no bautizaba; en 13,36 Pedro pregunta a Jesús: «¿a dónde vas, Señor?», y en 16,5 afirma Jesús: «ninguno de vosotros me ha preguntado, a dónde vas».

c) Dificultades por la doble conclusión

En el evangelio de Juan se da una doble conclusión. Un claro final del evangelio se expresa en 20,30-31. En 21,24-25 de nuevo se inserta otra conclusión. ¿Qué se pretende con el c.21? ¿Es una adición posterior al evangelio? ¿Está redactado por el autor del resto del evangelio o es obra de otro que lo ha añadido como apéndice a la obra del evangelista?

2) Diversidad de soluciones

Para dar respuesta y explicar la falta aparente de unidad se han buscado soluciones varias.

a) Uso de diversas fuentes

A comienzo del siglo XX, J. Wellhausen empezó a introducir en el estudio de los evangelios sinópticos el sistema documental empleado con el Pentateuco. Después lo aplica también al cuarto evangelio [128]. En su comentario a San Juan, partiendo de las contradicciones e incoherencias, explica el evangelio poniendo un relato primitivo muy semejante a la estructuración del evangelio de Marcos (ministerio no interrumpido en Galilea y una sola estancia en Jerusalén), junto con una redacción secundaria en la que intervienen varias manos; a ella se debe el cuadro cronológico de varios años para el ministerio público, los varios viajes a Jerusalén, los episodios en relación con los sinópticos, episodio de Barrabás, el juicio por el sumo sacerdote.

[128] J. WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Aenderungen im vierten Evangelium* (Berlin 1907); ID., *Das Evangelium Johannis* (Berlin 1908).

E. Schwartz [129] distingue también un documento fundamental y dos redactores, uno que ha puesto de relieve el papel de los judíos en el relato de la Pasión y otro al que se le debe la armonía con los sinópticos y los pasajes referentes al discípulo amado, los viajes a Jerusalén, el c.21 para atribuir el evangelio a Juan.

A. Loisy afirma como innegable una redacción compuesta del cuarto evangelio, pero especificando «no que el cuarto evangelio haya sido compilado todo él de documentos anteriores, sino porque un escrito o una colección original ha sido progresivamente enriquecida de suplementos» [130]. El escrito primitivo, según Loisy, sería no precisamente un libro para ser publicado, sino una serie de «meditaciones sobre el tema de Cristo» [131].

Aunque en un tiempo esta teoría de las fuentes diversas aplicada al cuarto evangelio se consideró como la última palabra sobre la cuestión, pronto un «cierto desánimo sucedió al entusiasmo inicial, puesto que se vio que no se descubrían criterios objetivos que permitiesen caracterizar y delimitar las fuentes» [132]. Los autores, pues, se apartan de esta solución que niega la verdadera unidad del cuarto evangelio [133].

b) Teoría de la transposición

Según esta opinión, algunas de las dificultades que atentan contra la unidad del cuarto evangelio se solucionan o se explican porque el orden primitivo se ha alterado [134], o bien por una transposición casual de pá-

[129] E. SCHWARTZ, *Aporien im vierten Evangelium:* Nachrichten von der Göttinger Gesellschaft (1907) 342-372; (1908) 115-148.149-188.497-560.

[130] A. LOISY, *Le quatrième Évangile* (Paris 1921) p.55.

[131] ID., o.c. p.56.

[132] PH. H. MENOUD, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes* (Paris ²1947) p.14. Menoud cita las palabras del mismo Wellhausen: «El hilo de Ariadna no se ha encontrado todavía. ¿Lo será alguna vez? Se puede dudar, a menos que no sobrevenga una feliz casualidad»; 748.

[133] M. J. LAGRANGE, *Où en est la dissection littéraire du quatrième evangile?:* 33 (1924) 341s.

[134] B. W. BACON *(The Gospel of the Hellenists,* 1932) invierte el orden de los capítulos 5 y 6, 14 y 15; y verifica la transposición de algu-

ginas, o bien por intervención de un redactor. Aunque la transposición de los c.5 y 6 ha sido más generalmente admitida, la teoría de la transposición inspira una gran desconfianza por el profundo desacuerdo que muestran los diversos autores al querer establecer el orden primitivo [135].

c) Teoría de fuentes, transposición y redactor

Otra explicación del estado actual del evangelio de Juan pretende partir de la síntesis de opiniones antes expuestas, combinando a la vez las teorías de transposición, de intervención de un redactor, de diversidad de fuentes. Según E. Hirsch, el cuarto evangelio es obra de un cristiano anónimo de la Iglesia de Antioquía sobre el año 100, quien, sirviéndose de diversidad de fuentes, logró una obra de unidad de estilo y pensamiento. Más tarde, sobre el año 130-140, un redactor rompió esta armonía sobreponiendo el c.21, una serie de adiciones y

nos versículos. así 7,15-24 los pone despues del c 5, y los versiculos del c 10 quedan ordenados v 19-24.11-18. 1-10-26s; B. Brinkmann (*Zur Frage der urspr»unglichen Ordnung im Johannesevangelium*· Greg 20 [1939] 55- 82) establece asi el orden primitivo del evangelio. c 1-4, 6, 5; 7-12, 15, 16; 13, 14; 17-21 (cf a c. p 55) Segun F R Hoare (*Original Order and Chapters of St John's Gospel,* 1944), el orden actual del cuarto evangelio se encuentra extremadamente alterado del estado primitivo en que lo compuso el autor al caer por tierra el legajo de franjas de papiro, no enumeradas, en que se encontraba el original El desorden se debe al secretario que tuvo la desagradable ocupacion de reagrupar los folios sin poder ya consultar al autor Por criterios de crítica interna y calculos aritméticos, F R Hoare pretende volver al orden primitivo partiendo de la hipótesis en que se determinan en el original el número de páginas, líneas de cada pagina y letras de cada línea.

[135] N URICCHIO, *La teoria della trasposizione nel vangelo di S Giovanni* Bib 31 (1950) 129-163 En este estudio, después de una breve historia del problema y la exposición de las diversas hipótesis y métodos, concluye: «l'indagine da noi fatta sulla storia della questione, sul metodo seguito dai moderni critici, sui risultati concreti ottenuti, ci lascia profondamente diffidenti sia per il pronunziato soggestivismo che vi si scopre, sia per i dissensi sempre piu vasti sulla ricostruzione del presunto testo originale. Di modo che si e verificato il fatto che la teoria prendendo le mosse de un consenso (l'inversione dei c.5 e 6) e sfociata in un disaccordo sempre più accentuato con il moltiplicarsi dei luoghi che si presumono accidentalmente spostati», cf a.c p 161

realizando transposiciones. A este redactor se debe la serie de incoherencias existentes actualmente en el cuarto evangelio [136].

El comentario de R. Bultmann al evangelio de Juan [137] sigue las línas de E. Hirsch, pero especificando las fuentes que ha usado el evangelista y poniendo aún más compleja la actividad del redactor. Distingue Bultmann especialmente tres fuentes de las que se ha servido el evangelista:

1.ª Una colección de discursos *(Offenbarungsreden)* conteniendo el prólogo y los discursos de Jesús. Esta fuente está caracterizada por un estilo rítmico, por proposiciones antitéticas y expresiones reveladoras de Jesús mediante la fórmula «yo soy».

2.ª Otra fuente recoge los milagros realizados por Jesús *(Semeia-Quelle).* El comienzo de esta fuente lo constituye la vocación de los primeros discípulos (1,35-50), y su conclusión, la primera conclusión actual del evangelio (20,30-31). De esta fuente procede el milagro de las bodas de Caná (2,1-12), curación del hijo del régulo (4,46-54), curación del paralítico (5,1-15), multiplicación de los panes y el andar sobre las aguas (6,1-26), curación del ciego de nacimiento (9,1-41), resurrección de Lázaro (11,1-44).

3.ª Otra fuente es narrativa, semejante en el estilo y contenido a la fuente de los sinópticos, aunque no

[136] E. HIRSCH, *Das vierte Evangelium in seiner ursprunglichen Gestalt verdeutscht und erklart* (1936); ID., *Studien zum vierten Evangelium.* Beitrage zur historischen Theologie XI (1936).

[137] R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Gottingen 1941.1957). Este es el orden que sigue Bultmann en la exposición de su comentario: 1; 2; 3,1-21.31-36.22-30; 4; 6,1-59; 5; 7,15-24; 8,13-20, 7,1-14-25-29; 8,48-50 54-55; 7,30.37-44.31-36.45-52; 8,41-47 51-53 56-59; 9; 8,12; 12,44-50; 8,21-29; 12,34-36; 10,19-26.11-13.1-10 14-18.27-42; 11; 12,1-36; 8,30-40; 6,60-71; 12,37-43; 13,1a.2-30.1b, 17; 13,31-35; 15; 16; 13,36-14,31;18-21. Esta ordenación va sufriendo alteraciones aún más pormenorizadas dentro de los diferentes apartados, así, por ejemplo, en el c 6. v.1-26 27.34-35 30-33 48.47 49-51a.41-45.37b.46.36-37a.38-40 59, los v.51b-59 son una adición del redactor; los v.60-71 se colocan casi al final del c 12 Cf PH. H. MENOUD, *L'Évangile de Jean d'apres les recherches recentes* (Paris ²1947) p 18 nota 3

idéntica ni dependiente de ella. De esta fuente hace derivar Bultmann gran parte de la narración de la pasión y resurrección del Señor (c.18-20) e incluso algunas perícopas del ministerio público: expulsión de los mercaderes del templo (2,13-22), la confesión de Pedro (6,60-71), el lavatorio de los pies (13,1-30).

El evangelista trabajó con la materia proporcionada por las tres fuentes. Dotado de capacidad literaria e ingenio teológico, unió y fundió las fuentes dándoles su visión propia. Puesto que el estado actual del evangelio es de desorden, esto hace suponer que el orden primitivo del evangelista se perdió. Un redactor desconocedor del orden primitivo encontró la materia del cuarto evangelio desordenada y le dio el orden actual. Este mismo redactor u otros añadieron otros elementos: el c.21 y versículos dispersos por el evangelio: como 1,6-8.22-24; 3,5 (las palabras «ex aqua» insertas de la tradición eclesiástica); 3,24 (una glosa de redacción eclesiástica de tendencia armonizante con los sinópticos); 4,22 (totalmente, o al menos en parte, glosa de la redacción); 6,51b-58 (sentido eucarístico del discurso); 19,34b (redacción eclesial como 3,5 y 6,51b-58); 19,35 (el hacer referencia a un testigo ocular viene del redactor; es éste el que identifica el autor del evangelio con el discípulo); 20,9 (una glosa de la redacción eclesial expresando la fe de la comunidad con reminiscencias de terminología sinóptica: «convenía que él resucitase de entre los muertos»). Así, con estas adiciones, el redactor se ha esforzado por armonizar la visión profunda del evangelista con la doctrina común de la Iglesia, en la que tienen central importancia los sacramentos, el origen apostólico de los evangelios [138].

Esta ordenación que hace Bultmann del cuarto evangelio parece señalar el fin de un período [139] en establecer toda esta reorganización del evangelio de Juan.

[138] FR. McCOOL, *Problemata Iohannoea* (Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1965) p.64.

[139] I. DE LA POTTERIE, *L'Evangelo di San Giovanni*, en *Introduzione al Nuovo Testamento* (Morcelliana-Brescia ²1971) p. 891 nota 25.

Parece cierto que el evangelista haya usado diversidad de tradiciones y fuentes, incluso a veces las dificultades en un contexto parecen insinuar una colocación primitiva diversa: por ejemplo, distribución de los c.4-7; 13-17. Pero difícilmente se pueden admitir todas esas transposiciones efectuadas por Bultmann, o bien por la carencia de razones que las justifiquen, o por las dificultades aún mayores que suscitan con frecuencia las nuevas disposiciones e incluso por el sentido de inseguridad que muestran a veces los mismos que sugieren el cambio [140]. El atribuir la realización de todas estas transposiciones a un redactor distinto del evangelista es una solución que no satisface a muchos exegetas, ya que no resuelve el problema, sino que lo desplaza del autor verdadero a un redactor poco diestro en armonizar el conjunto. Por otra parte, los autores tienden cada vez más a ver en todo el cuarto evangelio una estrecha unidad no sólo doctrinal, sino de lengua y estilo.

d) Teoría de una elaboración sucesiva

Dadas las dificultades de todas las teorías antes expuestas, los críticos cada vez se inclinan más, supuesta la unidad de estilo e ideas del evangelio [141], a explicar los rasgos de desorden que aún se encuentran en él por el método de composición que se ha seguido en la redacción del cuarto evangelio. Fruto de una maduración progresiva, de una reflexión continua, la obra no ha sido escrita en breve tiempo, sino que ha tenido una elaboración sucesiva. Al final, tal vez el autor no ha po-

[140] Así, por ejemplo, de algunos cambios se expresa Bultmann, como tratándose de una suposición: «Ich vermute, dass der ursprüngliche Schluss...» (cf. *Das Evangelium des Johannes* [Göttingen 1957] p.178); como una tentativa o por vía de ensayo: «Ich stelle aber das Stück lieber versuchsweise...» (o.c. p.178 nota 2); sin que se pueda conseguir seguridad: «Sicherheit ist hier naturgemäss nicht zu erreichen» (o.c. p.178 nota 2); «natürlich ist keine Sicherheit zu erreichen» (o.c. p.216); texto de 6,60-71, primero lo pone como conclusión del c.5; después de largas dudas, lo coloca antes de 12,37-42 (o.c. p.215 nota 1); cf. PH H. MENOUD, o.c. p.21 nota 1.

[141] Cf. infra p.271ss.

dido hacer como una última revisión que unificara detalles dispersos [142].

Los comentarios más recientes, aun admitiendo la inversión de algunas partes, son reacios a admitir toda la serie de transposiciones antes indicadas [143] El c.21 del evangelio puede ser una prueba decisiva de esa elaboración sucesiva [144]. Que sea como un apéndice añadido a un evangelio ya concluido, a juzgar por la primera conclusión (20,30-31), es algo admitido por casi todos [145]. La diversidad de opiniones se da al querer determinar el autor de ese capitulo, si es el autor del resto del evangelio [146] o un redactor distinto, aunque discí-

[142] A FEUILLET, *Le quatrieme Evangile* IB t 2 p 642, A WIKENHAUSER, *Introduccion al Nuevo Testamento* (Barcelona [3]1978) p 494, I DE LA POTTERIE, *L'Evangelo di San Giovanni*, en *Introduzione al Nuovo Testamento* (Morcelliana- Brescia [2]1971) p 891s, B PRETE, *Vangelo secondo Giovanni*, en *Il Messaggio della Salvezza* t 4 (Torino 1968) p 835, H VAN DEN BUSSCHE, *Jean* (Bruges 1967) p 52

[143] C H DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953), C K BARRETT, *The Gospel according to St John* (London 1955), R H LIGHTFOOT, *St John's Gospel* (Oxford 1956), A WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg 1948), R BROWN, *The Gospel according to John* c 1-12 (New York 1966), H VAN DEN BUSSCHE *Jean* (Bruges 1967)

[144] I DE LA POTTERIE, *L'Evangelo di San Giovanni* o c p 892s

[145] Lagrange excluye incluso la hipotesis de que el c 21 sea como un apendice La hipotesis del apendice esta basada fundamentalmente en la consideracion de Jn 20,30-31 como primer epilogo del evangelio Para Lagrange, 20,30-31 estaba colocado primitivamente despues de 21,23 Los v 30-31 del actual c 20 fueron puestos en el sitio que ahora ocupan para dar cabida a 21,24-25, que son los versiculos anadidos por los discipulos de Juan Asi, la conclusion adicional 21,24-25 sustituyo a la conclusion de todo el evangelio (20,30-31), que cerraba incluso el c 21 (cf M J LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean* [Paris [2]1965] p 520) Esta misma linea de Lagrange la sigue tambien Vaganay, quien considera incluso 21,24 como del evangelista, solo 21, 25 seria glosa posterior Asi, pues, 20,30-31 primitivamente estarian puestos despues de 21,24 (cf L VAGANAY *La finale du quatrieme evangile* RB 45 [1936] 512-528) Ph H Menoud (o c p 23) acepta tambien la propuesta de Lagrange y Vaganay

[146] La mayoria de los catolicos atribuyen el c 21 al mismo autor de todo el evangelio, basados en la unidad de doctrina y estilo, cf Lagrange, Vaganay (cf nota anterior), P PARKER, *Two Editions of John* JBL 75 (1956) 303-314, J LEAL, *Evangelio de S Juan*, en *La Sagrada Escritura* Texto y Comentario *Nuevo Testamento* t 1,2 (Madrid [3]1973) p 612, I DE LA POTTERIE, *L'Evangelo di San Giovanni* o c p 892, E RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Freiburg 1951) p 218

pulo del evangelista y muy familiarizado con su estilo y pensamiento [147].

La tendencia actual de la exégesis al estudiar el cuarto evangelio no es precisamente subrayar las dificultades de unidad, sino mostrar el sentido unitario redaccional que existe a traves de todo el evangelio, no ya sólo en su contenido doctrinal, como se verá en el capítulo siguiente, sino en su formulación externa de estilo, como se indica a continuación.

3) Unidad de estilo en el cuarto evangelio

Dada toda la problematica que se ha agitado en torno a la unidad del cuarto evangelio, el estudio de su estilo presenta no sólo el interés de captar el sello característico literario de la obra, sino que al mismo tiempo puede aportar una solución al problema, antes abordado, de la unidad.

[147] Entre los catolicos, algunos sostienen la diversidad de autor, asi M E Boismard, *Le chapitre XXI de Saint Jean Essai de critique litteraire* RB 54 (1947) p 473-501, H van den Bussche, *Jean* (Bruges 1967) p 556, otros lo ponen en duda, asi A Wikenhauser *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg 1948) p 286s, D Mollat, *Evangelio segun S Juan,* en *Biblia de Jerusalen* (Bilbao 1967) p 1445 Entre autores no catolicos esta postura es mas frecuente A Richardson, *The Gospel according to Saint John* (London 1959) p 214, C K Barrett, o c p 479s Las razones para atribuirlo a un redactor distinto son, en primer lugar, de orden estilistico y por el especial vocabulario del capitulo, que no aparece en todo el resto del evangelio (28 palabras) αἰγιαλός, ἁλιεύειν, ἀποβαίνειν, ἀριστᾶν, ἀρνίον, βόσκειν, γηράσκειν, γυμνός, δίκτυον (cf Barrett, o c p 479) R Bultmann *(Das Evangelium des Johannes* [Gottingen 1957] p 542) subraya «dass sich nur in kap 21 folgende Vokabeln finden ἀδελφοί als Bezeignung der Christen v 23» H van den Bussche (o c p 557) anade como razon la denominacion de «hijos del Zebedeo» (v 2), que parece se ha evitado sistematicamente durante todo el evangelio A juzgar por el v 23 parece ser que el evangelista, al añadirse el capitulo, ya habia muerto Boismard (a c en esta nota) constata en el c 21, junto con su vocabulario, estilo y pensamiento, que no puede venir de otro sino de Juan, otra serie de vocabulario, figuras de gramatica y estilo que no se le pueden atribuir racionalmente La explicacion de estos dos datos (que en parte son los que motivan las dos opiniones diversas) seria la hipotesis de haber sido escrito el capitulo por un discipulo de Juan, acostumbrado al estilo de su maestro Los elementos joanicos se explicarian por tradicion oral, las caracteristicas del capitulo, por haberlo escrito un discipulo (cf a c p 497)

Las características de estilo del cuarto evangelio no son fácilmente catalogables. Siendo un griego popular sin las elegancias de una contextura clásica, conserva una grave dignidad en su expresión, muy en consonancia con la profundidad de su contenido. Sin ser rico y abundante en su vocabulario, la repetición frecuente de los términos no aparenta pobreza, sino un recurso literario fácilmente apreciable aun en la misma traducción.

a) Vocabulario

En su vocabulario no usa más de 920 palabras distintas. Algunas de ellas, aun encontrándose en los otros evangelios, son especialmente características suyas por la frecuencia con que las emplea; así serían, por ejemplo [148]: ἀγαπᾶν, ἀγάπη (44 veces); ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός (46 veces); γιγνώσκειν (57 veces); ζωή (35 veces); κόσμος (78 veces); μαρτυρεῖν, μαρτυρία, μαρτύριον (47 veces); μένειν (40 veces); φῶς (23 veces). Otros términos o expresiones son exclusivas de Juan con una ausencia total en los otros evangelistas; así: παροιμία (4 veces); τιθέναι ψυχήν (8 veces); o casi total en los sinópticos: γραφή (en singular, 11 veces en Juan, una vez en Marcos y otra en Lucas); φανεροῦν (9 veces en Juan, una vez en Marcos). Por el contrario, otros términos frecuentes en los sinópticos están totalmente ausentes del cuarto evangelio [149]; así: γραμματεύς, δίκαιος, δύναμις, ἐλεεῖν, ἔλεος, σπλαγχνίζεσθαι, εὐαγγέλιον, κηρύσσειν, μετάνοια, παραβολή, πίστις, προσεύχεσθαι, προσευχή.

b) Características

Como características de su estilo se puede subrayar una construcción paratáctica con una mera conexión de sentencias mediante la partícula καί (Jn 9,6-7) en susti-

[148] C. K. Barrett, o.c. p.5s.

[149] Id., o.c. p.6; E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium* (Freiburg 1951) p.205.

tución de una construcción subordinada, o simplemente asindética con la supresión incluso de la partícula copulativa, sobre todo al empezar la frase con un verbo de locución [150].

El uso de las partículas ἵνα y ὅτι (Jn 3,19; 6,29) con sentido epexegético o explicativo son frecuentes en Juan, mientras que son raramente usadas en el resto del Nuevo Testamento. Sumando términos y expresiones de Juan, se han enumerado hasta cincuenta características del cuarto evangelio [151]. La continuidad o uniformidad con que estas características se encuentran no sólo en las partes que se atribuyen al evangelista, sino también en cada una de las fuentes que ha pretendido ver Bultmann en el cuarto evangelio [152], ha llevado a la conclusión de una auténtica unidad literaria a través de todo el evangelio de Juan [153].

Las características de lengua y estilo dejan entrever una obra escrita originariamente en griego, aunque con notables influjos semíticos por la abundancia de aramaísmos [154].

[150] C. K. Barrett, o.c. p.7, citando a E. Schweizer, *Ego eimi* (Göttingen 1939) p.91. Esta construcción con asíndeton en frases que empiezan con verbos de locución se encuentra también en construcciones de buen griego. Barrett cita hasta 39 ejemplos en el evangelio de Juan: 1,40.42.45.47; 2,17; 4,6.7.30; 5,12.15; (6,23); 7,32.41; 8,27; 9,9.13.16.35.40; 10,21.22; 11,35.44; 12,22; 13,22.23; 16,19; 19,29; 20,1 8,26; 21,3.11.12.13.17 (cf. o.c. p.7).

[151] Así E. Ruckstuhl, o.c. p.203s. Este autor llega a esta cifra haciendo una síntesis, después de preceder una crítica entre las características encontradas en el cuarto evangelio por otros autores: Schweizer, *Ego eimi* (Göttingen 1939); J. Jeremias, *Johanneische Literarkritik:* Theologische Blätter (1941) 33-46; Ph. H. Menoud, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes* (Paris [2]1947) p.16.

[152] E. Ruckstuhl, o.c. p.213s.

[153] Id., o.c. p.218. M. E. Boismard, en la recensión que hace de la obra de E. Ruckstuhl, afirma: «On admirera la patience avec laquelle ce travail austère a été mené, et la solidité de ses conclusions: il est désormais acquis que l'évangile de Jean présente una unité littéraire fondamental» (cf. RB 59 [1952] 427). A esta misma tesis de unidad literaria del cuarto evangelio llegan E. Schweizer, J. Jeremias, Ph. H. Menoud. Bajo esta faceta de unidad se suele presentar ahora el cuarto evangelio.

[154] La abundancia de estos aramaísmos es tal que ha llevado a algunos autores a considerar el cuarto evangelio como traducción de una obra original aramaica. Así, C. F. Burney, *The Aramaic Origin of*

Esta unidad de estilo no quita el que algún relato, por ejemplo, el de la mujer adúltera (7,53-8,11), sea de otra mano distinta al resto del evangelio según se deduce precisamente por la ausencia que hay en este pasaje del vocabulario y estilo propio del cuarto evangelio [155].

c) Impronta personal de composición

Además del vocabulario y giros lingüísticos propios, el cuarto evangelio emplea elementos característicos de redacción que le distinguen de los sinópticos. Muchos de estos elementos que caracterizan la redacción del cuarto evangelio están determinados o condicionados por los personajes que están ausentes o que intervienen en él.

the Fourth Gospel (Oxford 1922); C. Torrey, *The Fourth Gospel. A New Translation* (London 1933); Id., *The Aramaic of the Gospels:* JBL (1942) 71- 85. Con todo, la tendencia más común entre los autores es, sin llegar a admitir una auténtica traducción de un original arameo, ver rasgos frecuentes de aramaísmos; así M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* (Paris [2]1925) p.CI-CXIX; P. Joüon, *L'Évangile de N. S. J. C.* (Paris 1930) p.XI; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and the Acts* (Oxford 1946); J. Bonsirven, *Les aramaismes de Jean l'évangéliste?:* Bib 30 (1949) 405-432; C. K. Barrett, o.c. p. 8ss. Como influjos aramaicos suelen señalar la frecuencia de construcción de parataxis y asíndeton (cf. Barrett, o.c., p. 8), sin llegar estas construcciones a probar la traducción, ya que se encuentran también en documentos de la *koiné* (cf. J. Bonsirven, a.c. p.409), el uso epexegético de ἵνα y ὅτι (cf. Barrett, o.c. p. 8), expresiones semitizantes: «venid y ved» (Jn 1,39.47; 4,29; 11,34) «respondió y dijo» (Jn 2,18.19; 7,16.20; 5,17...), «hombre» ἄνθρωπος o ἀνήρ en situación de «cada uno» por carecer de un indeterminado apropiado (ἄνθρωπος: Jn 2,10.25; 3,1.27; 4,29; 5,5.7.12...; ἀνήρ Jn 1,30; 6,10); cf. J. Bonsirven, a.c. p.426ss.

[155] E. Ruckstuhl, o.c. p.218; I. de la Potterie, *L'Evangelo di San Giovanni,* en *Introduzione al Nuovo Testamento* (Morcelliana-Brescia [2]1971) p. 892. Igualmente, esta unidad de estilo del evangelio de Juan se puede dar aun con la existencia de partes que son elementos redaccionales de épocas diferentes. Estos elementos son perceptibles principalmente en algunos dobles o separados (Jn 12,46-50 y 3,16-19a; 5,30b-32.37 y 8,14-18), o formando un todo artificial (Jn 5,26-30a-5,19-25), o yuxtapuestos (Jn 6,35-50 y 6,51-58). Los diversos estratos redaccionales atribuidos a épocas diversas explicarían la evolución que a veces se observa en temas de escatología o cristología en San Juan (cf. M. E. Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions Johanniques:* RB 68 [1961] 507-524).

1.º *La muchedumbre en el cuarto evangelio.*—Sin llegar al extremo de ignorancia, el autor del cuarto evangelio no atribuye a la muchedumbre el puesto de personaje principal que tiene en los sinópticos rodeando a la figura de Jesús. La muchedumbre, por su ignorancia y abandono, no es objeto de una especial compasión de Jesús, como se subraya con frecuencia en los sinópticos (Mt 9,36; 14,14; 15,32; Mc 6,34; 8,2). Esta se presenta, sobre todo al comienzo, en un sentido más bien negativo en sus relaciones con Jesús. Después de la expulsión de los mercaderes se puede decir que comienza el encuentro de Jesús con la muchedumbre, y aunque «muchos creyeron en su nombre al ver las señales que realizaba, pero Jesús no se confiaba a ellos, porque los conocía a todos» (Jn 2, 23-24). El entusiasmo de los samaritanos por Jesús está vivamente descrito (4,39-42); en cambio, no se dice nada de la actuación de Jesús con ellos, mientras se pormenoriza el diálogo con la samaritana (4,1-26). En la multiplicación de los panes, mientras que los otros sinópticos hacen preceder la enseñanza de Jesús (Mc 6,34; Lc 9,11) y su compasión (Mt 14,14; Mc 6,34), Juan no alude a ello. El entusiasmo innegable de la muchedumbre después del milagro queriendo hacer rey a Jesús (6,14-15) y su seguimiento hasta Cafarnaúm (6,24) queda explicado un poco tristemente por Jesús: «Me buscáis no porque habéis visto señales, sino porque habéis comido de los panes y os habéis saciado» (6,26). El discurso eucarístico termina con el abandono de muchos (6,60.66). Después de la fiesta de los Tabernáculos (7,1-13), el aprecio de la muchedumbre por Jesús se divide en dos partes, pero los que eran favorables no se atrevían a hablar por miedo a los judíos (7,12-13). Semejante confusión se crea otras veces en la muchedumbre (7,43.44). Con frecuencia se omite la alusión a la multitud: así, el discurso después del relato de la mujer adúltera (8,12-59) está dirigido más bien a un auditorio limitado (8,12.22.31.48.52.57), lo mismo que la alegoría del Buen Pastor (10,1-21). Al final del ministerio público aparece la multitud en torno

a Jesús (12,29.34), con un aspecto positivo de fe (10,41.42; 12,9.10.11), subrayada especialmente por los mismos dirigentes judíos (11,48; 12,19) y siendo objeto de la misma oración de Jesús (11,42), pero no siendo adoctrinada directamente por él.

Esta ausencia de la muchedumbre en un primer plano explica, en parte, la ausencia en Juan de una expresión popular en parábolas, de un lenguaje colorista, de comparaciones familiares, de alusiones a la vida diaria: a la mujer que barre o enciende la lámpara, de la mención sencilla de las aves del cielo o los lirios del campo, de todo eso que constituye el encanto de la predicación de Jesús, hecho sencillo con los sencillos [156].

2.º *Trato directo y personal.*—Como compensación por la falta de esta presencia masiva y multitudinaria, toma un especial relieve en el cuarto evangelio el grupo que se interesa por Jesús o se opone a él, y sobre todo el individuo que busca, dialoga y cree. En este clima de relación personal o de contacto con grupo reducido es donde adquiere su tónica de intimidad el cuarto evangelio. En este ambiente se desenvuelven los encuentros privados en los llamamientos de los dos discípulos (1,35-39), de Pedro (1,40-42), de Felipe (1,43-44), de Natanael (1,45-51); los diálogos prolongados, en torno a un problema, con Nicodemo (3,1-21), con la samaritana (4,1-26); las conversaciones con los que han sido curados, no sólo antes del milagro (5,6-9; 9,7), sino después en un segundo encuentro intencionado (5,14; 9,35-39). Otras veces la actuación de Jesús se amplía dentro de un círculo más abierto, pero reducido; así, en las bodas de Caná en un grupo de amigos y conocidos (2,1-11); en su trato de predilección por la familia de Marta, María y su hermano (11,5); en su actitud con algunos gentiles que quieren ver a Jesús (12,20-21), y de un modo particular en la despedida final del cenáculo (c.13-17).

Este contacto personal y directo de Jesús es el que fundamenta la estructura dialogal verdadera del cuarto

[156] M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean* (Paris [2]1925) p.LXXXIII.

evangelio, especialmente en las escenas antes aludidas, trascendiendo a veces a los mismos discursos, como en el eucarístico (6,30.34.52.61-62) y en el de despedida (14,15.22; 16,29).

La respuesta que da el hombre o el grupo de hombres a este diálogo revelador entablado por Jesús es lo que constituye el tono dramático que con frecuencia caracteriza al cuarto evangelio. Ya en el prólogo se alude a una dualidad de luz y tinieblas (1,5); al proceso que se describe en el hombre antes de tomar una actitud ante esta luz que se desprende del diálogo, es el secreto del dramatismo en el evangelio de Juan. Este proceso reviste más o menos amplitud, pero invade con frecuencia el alma de los diversos personajes; así Natanael comienza preguntando admirado si de Nazaret puede salir algo bueno (1,46) y termina confesando: «Maestro, tú eres el Hijo de Dios» (1,49); los discípulos de Jesús se *presentan con toda sencillez en las bodas de Caná (2,2)* y se termina el relato formando como una inclusión: «y creyeron en él sus discípulos» (2,11); Nicodemo viene temeroso a conversar con Jesús por de noche (3,2); su cambio y actitud valiente, a partir del diálogo, se apunta a mitad (7,50-51) y final del evangelio (19,39); la samaritana comienza afirmando su distanciamiento de Jesús, por ser él judío y ella samaritana (4,9), y acaba después de un coloquio con él diciendo a los samaritanos si tal vez sería él el Cristo (4,29); el paralítico de la piscina no sabe quién lo ha curado (5,13); Jesús habla con él y el enfermo anuncia a los judíos que es Jesús el que lo había sanado (5,15); el ciego de nacimiento sólo sabe al comienzo que «aquel hombre, llamado Jesús, hizo barro y ungió» sus ojos (9,11); su cambio es radical después de un nuevo encuentro con Jesús: «creo, Señor; y postrándose, lo adoró»(9,38).

Este dramatismo interior que se apunta en el cambio de los personajes está a veces acentuado por el contraste que se produce con actitudes que cuajan en dirección contraria; así el paralítico anuncia a los judíos que es Jesús el que lo ha sanado, y éstos lo persiguen porque

hacía esto en sábado (5,15-16); la confesión de Pedro después del discurso eucarístico: «Señor, a quién iremos, tú tienes palabras de vida eterna» (6,68), está puesta después del abandono de muchos (6,66) y la alusión misma a Simón Iscariote, el que lo había de entregar (6,71); se apuntan dos reacciones sobre Jesús: una, «es bueno»; otra, «no, sino que engaña a la muchedumbre» (7,12), «se hizo una división entre la multitud a causa de él» (7,43); el ciego de nacimiento, el que a juicio de los judíos había nacido todo él en pecado (9,34), termina viendo y confesando a Cristo (9,37-38), mientras que al final son los fariseos los verdaderamente ciegos porque, afirmando ver, permanecen en su pecado (9,41); con ocasión de la resurrección de Lázaro, «muchos de los judíos que habían venido a María y Marta y habían visto lo que había realizado Jesús, creyeron en él» (11,45), otros lo denunciaron a los fariseos (11,46); mientras que «todo el mundo se va detrás» de Jesús, los fariseos confiesan que ellos no adelantan nada (12,19). Esta postura de oposición cristaliza con todo su dramatismo en Judas, en quien después del bocado entró Satanás (13,27) y «era de noche» (13,30).

3.º *Sencillez narrativa.*—Este dramatismo interior, progresivo y contrastado, puede aparecer el resultado de un artificio literario. Sin embargo, el estilo del cuarto evangelio es sencillo en su profundidad, sin que presente lo amanerado del artificio, sino más bien el candor de lo espontáneo. A esta falta de pretensión literaria atribuye Lagrage [157] una serie de datos que revelan un sentido de despreocupación, pues, de lo contrario, se hubieran puesto enmarcando las escenas y, sin embargo, se mencionan sin más cuando han venido a la mente del autor. A esto se debe, por ejemplo, la mención del lugar donde suceden algunos relatos: en Betania (1,28), en la sinagoga de Cafarnaúm (6,59); el desplazamiento de algunas alusiones hechas: así lo que se dice de Lázaro es prematuro (11,17), ya que se apuntará

[157] Id., o.c. p.XCIV.

después (11,39), o, por el contrario, un dato que se dice después (19,14), se debería haber colocado antes (18,28). Igualmente algunos elementos que pueden parecer contradictorios en Juan, pueden ser fruto de esta sencillez narrativa, que no tiene dificultad en suavizar una frase que se ha generalizado (8,15-16; 12,37.42) o añadir algo explicativo de lo expuesto anteriormente (3,22; 4,1), incluso la yuxtaposición de expresiones que no se ve cómo armonizarlas (7,8-10; 11,54 y 7,1). Juan escribe con sencillez y cuenta con la misma sencillez del lector, que no se parará ante dificultades que no están nada más que en la superficie [158].

4.° *Profundidad de visión.*—Aunque en Juan muchos de los datos apuntados parecen estar traídos cuando se los ha facilitado la memoria, eso no impide que muchos de ellos revistan no sólo el sentido material, que es obvio, sino además una ulterior significación en profundización moral o religiosa. El insinuar como de pasada una serie de detalles, tales como la existencia del pozo de Jacob en el pasaje de la samaritana (4,6), la abundancia de hierba en el lugar de la multiplicación de los panes (6,10), el tiempo de invierno cuando los judíos lo cercan a preguntas (10,22), la noche cuando salió Judas del cenáculo (13,30), la denominación de ladrón aplicada a Barrabás (18,40), no sólo son datos de la constatación de una realidad, sino que son además indicios de un autor que, junto con estar atento a las impresiones exteriores, recoge también las reacciones morales que suscitan, lo que sugieren al corazón [159].

En esta línea de profundidad hay que colocar el simbolismo característico del cuarto evangelio, no como puro simbolismo subjetivo, sino como la expresión del sentido hondo que tienen las palabras y los hechos de Jesús una vez que se iluminan con una visión de fe. En esta línea es obvia la significación eucarística que ha querido dar a la multiplicación de los panes en su con-

[158] ID., o.c. p.XCV.
[159] ID., o.c. p.XCVI.

junción con el discurso del pan de vida (6,1-13.22-71), el sentido de la curación del ciego de nacimiento (9,1-41) en relación con la afirmación anterior de Jesús: «yo soy la luz del mundo» (8,12); la resurrección de Lázaro (11,1-44) junto a la declaración de Cristo: «yo soy la resurrección y la vida» (11,25).

El sentido de profundidad se encuentra en Juan no sólo en esos datos que apunta, como de pasada, en algunos de los hechos que narra, sino también en el tránsito que fácilmente realiza de una alusión material a otra de tipo espiritual; así, por ejemplo, del templo de piedra pasa a significar el templo del cuerpo (2,19-21), del agua del pozo al agua que salta hasta la vida eterna (4,13-14), de la recolección de las mieses del campo a una siega de otro género (4,35-38). Las mismas palabras adquieren, pues, diversidad de sentidos según la profundidad pretendida: el pan unas veces es el alimento común (6,26), otras el maná (6,31), otras Cristo (6,33-35); el seguir a Jesús unas veces significa la materialidad de ir detrás de él (1,37-38), otras el ser discípulo (1,43; 8,12); el verbo «ver» se aplica a lo que se capta por los ojos (1,29.39; 9,37) o a una realidad que trasciende los sentidos y se percibe sólo por la fe (9,39; 14,9). El autor del cuarto evangelio, sin artificio, procede, pues, con naturalidad en su expresión al hablar de las realidades tangibles que él ha palpado, pero al mismo tiempo proyecta realidades más profundas que ha contemplado en visión de fe.

5.° *Proceso circular de exposición.*—Una expresión más de esta visión en profundidad que representa el cuarto evangelio está indicada en el proceso expositivo que sigue con frecuencia. En él se parte de una enunciación global de la idea, captada en una visión comprehensiva, y se va desmembrando en diversas facetas complementarias y progresivas hasta llegar a descansar de nuevo, en una línea de continuidad, en el mismo punto de arranque, pero ya enriquecido por los haces de luz que sobre él se han proyectado. La intuición primera del autor va comunicando su densidad al lector por círculos concéntricos hasta llegar a una asimilación

progresiva de la misma. Este es el significado que tiene el prólogo de Juan (1,1-18); en él, como en una obertura musical [160], se recogen los temas principales que después se van a desarrollar en el cuerpo del evangelio: vida, luz (v.4), testimonio (v.7), verdadero (v.9), mundo (v.10), gloria, verdad (v.14) [161]. El prólogo, considerado en sí mismo, reviste igualmente este carácter cíclico, un himno en cuatro estrofas [162] (v.1-5.6-8.9-13.14-18), en el que cada una recoge la idea de la anterior y explicita cada vez más su contenido: «En el principio existía la Palabra...; en ella la vida, y la vida era *luz* (v.1-5); Juan vino para dar testimonio de la *luz*... (v.6-8); la *luz* existía; *vino* al mundo, a los *suyos* (v.9-13); se hizo carne y *acampó* entre *nosotros* (v.14). Al llegar al versículo final, se recoge en el «Hijo que está en el seno del Padre» (v.18) la idea inicial de su «existencia en Dios» (v.1), pero ya enriquecida con todo el proceso que ha precedido, pues esa Palabra que estaba en Dios y era vida, luz, habitando entre nosotros, nos «lo ha contado» (v.18).

El mismo procedimiento cíclico se sigue, por ejemplo, en la alegoría del Buen Pastor (10,1-18), en la que se contiene una enunciación previa del tema, en forma negativa: el mercenario que no entra por la puerta (v.1), y positiva: el pastor que entra por la puerta (v.2), con expresión genérica de tercera persona. Después pasa a un desarrollo del aspecto negativo (v.8.10a.12-13) y del positivo (v.7,9.10b.11.14-18). En el desarrollo del aspecto positivo se expresa no ya en tercera persona, como en el enunciado anterior (v.2), sino en primera persona (v.7.11.14). La doble denominación genérica, enunciada al comienzo, de puerta y pastor (v.2) es la que se desarrolla en primera persona puesta en boca de Cristo: «yo soy la puerta» (v.7), «yo soy el Buen Pastor» (v.11.14).

En el desarrollo de este proceso cíclico suele abun-

[160] R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1957) p.1: «Er ist es etwa im Sinn einer Ouvertüre...»

[161] C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953) p.296; C. K. BARRETT, o.c. p.126.

[162] J. JEREMIAS, *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1966) p.86.

dar el recurso literario de paralelismo, no sólo sinonímico, antitético o sintético, bastante frecuente en los evangelios, sino también el paralelismo climático [163], en el que cada línea toma una palabra de la precedente en un sentido ascensional (1,4-5.9.10.16.17; 12,36). El punto de unión de muchas sentencias está constituido por palabras de enlace que se van repitiendo [164]: la luz (1,4.5.8.9), el mundo (1,9.10; 3,16.17.19; 17,6.9.11.13. 14.15.16.18.21.23), el testimonio (1,6.7.15.19.34), el juicio, el juzgar (3,17.18.19; 5,22.24.27. 29.30), conocer (7,27.28.29; 8,19.28), amor (15,9.10.12.13.17), permanecer (15,4.5.6.7.9.10). Son precisamente las palabras que invaden todo el evangelio dándole un sentido unitario, no ya sólo en su contenido interno, sino en su misma formulación externa y recurso literario de repetición progresiva y creciente en forma helicoidal, que pasa de un nivel más bajo a otro más alto manteniéndose siempre en el mismo eje unitario.

Todas estas características de vocabulario y expresión ciertamente hacen que el cuarto evangelio, a pesar de las abundantes dificultades de unidad, tenga una impronta propia con que lo ha marcado su autor. Esta constante de sencillez y profundidad, de naturalidad y dramatismo interno y creciente, le da un sello personal que lo hace fácilmente discernible de los otros evangelios. Y al mismo tiempo, por estos rasgos propios de concepción externa, como cada evangelio por los suyos, este cuarto evangelio aparece como obra personal del autor que lo ha redactado.

[163] ID., o.c. p. 86s.

[164] L. MORALDI, *Dio è amore* (Roma 1954) p.38.

CAPÍTULO VI

DIVERSIDAD EN LA ESTRUCTURACION INTERNA DEL CONJUNTO DE CADA EVANGELIO

1. *Evangelio de Mateo*

ESQUEMA

a) Su estructura.
- 1) Estructuración geográfica.
- 2) División en cinco partes.
  - *a)* Su fundamentación.
  - *b)* Actitud ante esta estructura.
- 3) Plan en tono dinámico y dramático.
  - *a)* Exposición de la estructura dinámico-dramática.
  - *b)* Observaciones y fundamentación de la estructura.

b) Perspectiva doctrinal.
- 1) Mirada al pasado.
- 2) Crisis actual del pueblo.
- 3) Proyección al futuro.

Cada uno de los cuatro evangelios presenta características literarias propias. La línea de continuidad en estos rasgos deja constancia del indiscutible sello redaccional que cada autor ha dado a su relato. Pero donde más se manifiesta la impronta indeleble del autor es en la ordenación y enfoque que ha dado al material tratado, sirviéndose de él como vehículo transmisor de una idea, de una teología, de un mensaje. Los diversos relatos de un evangelio no constituyen pieza yuxtapuesta, sino que aportan su tributo en la ordenación del conjunto. Esta estructuración de la obra en su totalidad, como exponente de un mensaje, es diversa en cada evangelista, aunque en muchos casos se aparta del mismo núcleo común. El estudio de la estructuración interna del conjunto en cada evangelio es el objeto prin-

cipal del método exegético redaccional [1]. Aunque genéticamente la redacción de los evangelios es el último paso en su formación, en un proceso ascensional de los evangelios hacia Jesús, este estudio de la redacción ha de ser el primer paso a dar como punto de partida para nosotros en un orden gnoseológico. Estudiada, pues, la redacción de los evangelios en su formulación externa, el presente capítulo tratará de poner de manifiesto la diversidad de redacción en cada evangelio desde el punto de vista de la estructuración interna del conjunto.

a) Su estructura

Puesto que el evangelista expresa su concepción fundamental de autor [2] en la ordenación y selección que hace del material evangélico, la estructura misma que ha establecido es condición indispensable para adentrarse en el contenido interno que subraya su redacción. Se han propuesto diversidad de estructuras del primer evangelio.

1) Estructuración geográfica

Esta estructura geográfica, que parte del núcleo común de los sinópticos [3], es frecuentemente aducida por los autores [4]. Esta estructura, siendo cierta, no agota el

[1] El método HF parte del estudio de las unidades literarias desligadas del conjunto, como piezas aisladas de un todo. El método exegético de la redacción pretende encontrar el sentido unitario del que está transido todo el conjunto. Este método de la redacción cronológicamente es posterior al de la HF y se presenta como su superación. Los principales representantes de este método se han centrado especialmente en el estudio de los sinópticos. Algunos estudios representativos de este método, cf. supra c.4 nota 5 p.176s.

[2] F. Neirynck, *La redaction matthéenne et la structure du premier évangile,* en *De Jésus aux Évangiles.* Tradition et rédaction dans les Évangiles synoptiques (Gembloux 1967) p.51.

[3] Cf. supra c.4 p.191ss.

[4] Es el plan clásico citado en diversas introducciones: A. Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona [3]1978) p.349-352; J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg [2]1952) p.19s; P. Feine-J. Behm-W. G. Kummel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg [16]1969) p.57ss.

contenido del evangelio [5]; por eso los autores [6], partiendo de ella, prefieren ordenar el evangelio con otra orientación.

2) División en cinco partes

a) Su fundamentación

Esta división del evangelio de Mateo en cinco libros tiene una tradición que se puede remontar al tiempo de Papías. Semejante división parece estar sugerida por la posible relación existente entre los *logia* escritos por Mateo y los «cinco libros de exégesis sobre las palabras (λογίων) del Señor» compuestos por Papías [7]. Elementos internos y literarios del evangelio ponen de manifiesto esta división en cinco partes. Así, considerando los c.1-2 como una especie de prólogo y los c.26-28 como un epílogo, el resto del evangelio queda dividido en cinco libros agrupados del modo siguiente [8]:

Prólogo: c.1-2.

Libro I:
- *a)* 3,1-4,25: Parte narrativa.
- *b)* 5,1-7,27: Parte discursiva: sermón del monte.
  Fórmula final: 7,28-29: «y sucedió, cuando acabó Jesús estos discursos...»

Libro II:
- *a)* 8,1-9,35: Parte narrativa.
- *b)* 9,36-10,42: Parte discursiva: sermón de la misión.
  Fórmula final: 11,1: «y sucedió, cuando acabó Jesús de dar instrucciones a los doce...»

Libro III:
- *a)* 11,2-12,50: Parte narrativa.
- *b)* 13,1-52: Parte discursiva: sermón de las parábolas.

[5] Cf. supra c.4 p.191ss.

[6] X. Léon-Dufour, *L'Evangile selon Saint Matthieu:* IB t.2 p.172.

[7] K. Stendahl, *The School of St Matthew* (Uppsala 1954) p.24.

[8] E. Nestle, *Die Fünfteilung im Werk des Papias und im ersten Evangelium:* ZNW 1 (1900) 252ss; B. W. Bacon, *The Five Books of Matthew against the Jews:* The Expositor (1918) 56-66; J. A. Findlay, *The Book of Testimonies and Structure of the First Gospel:* The Expositor (1920) 388-400; W. D. Davies, *The Sermon on the Mont* (Cambridge 1966) p.6s.

Fórmula final: 13,53: «y sucedió, cuando acabó Jesús estas parábolas...»

Libro IV:

a) 13,54-17,21: Parte narrativa.
b) 17,22-18,35: Parte discursiva: sermón eclesial.
Fórmula final: 19,1: «y sucedió, cuando acabó Jesús estos discursos...»

Libro V:

a) 19,2-22,46: Parte narrativa.
b) 23,1-25,46: Parte discursiva: sermón escatológico.
Fórmula final: 26,1-2: «y sucedió, cuando acabó Jesús todos estos discursos...»

Epílogo: c.26,3-28,20.

Esta división, aceptada por L. Vaganay [9], ha sido ampliamente vulgarizada por P. Benoit [10]. A la agrupación material en cinco partes se le da un sentido y significación ulterior en consonancia con la finalidad teológica pretendida en el primer evangelio. Al igual que la Ley antigua, contenida en los cinco libros del Pentateuco, Mateo presenta en sus cinco partes la Ley nueva, Jesús es el nuevo Moisés [11]. En el Pentateuco: Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio, la ley está precedida e introducida con abundantes elementos narrativos de los milagros obrados por Yahvé con el pueblo. Semejante esquema es el que aparece en el primer evangelio: una parte narrativa introductoria del discurso que, a su vez, con su fórmula final estereotipada, enlaza con la siguiente parte narrativa [12]. Cada uno de estos libros, con su doble parte narrativa y discursiva, no constituye un bloque aislado, sino que entre ellos hay una unión estrecha. El punto unitario sería el tema del «reino de los cielos» expuesto en las partes discursivas bajo diverso punto de vista: el programa (c.5-7), normas para los que han de proclamarlo (c.10), su naturaleza escondida y humilde (c.13), los miembros de este reino

[9] L. Vaganay, *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail* (Paris 1954) p.199-208.
[10] P. Benoit, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, en *La Sainte Bible* (Paris 1961) p.1287s.
[11] L. Vaganay, o.c. p.200; W. D. Davies, o.c. p.7s.
[12] W. D. Davies, o.c. p.7.

en la sociedad eclesial (c.18), profecías escatológicas sobre el futuro del reino (c.23-25). Las partes narrativas, al mismo tiempo que presentan la marcha progresiva de los sucesos, constituyen una preparación a las diversas partes discursivas: así, antes del programa del reino (c.5-7) se expone la actuación inicial del Bautista y Jesús en la proclamación del reino (c.3-4); a la misión de los apóstoles (c.10) precede la actuación milagrosa de Jesús como manifestación evidente de la autoridad que delega a los discípulos (c.8-9); para preparar el carácter humilde del reino en las parábolas (c.13), se expone la oposición de los orgullosos y la apertura de los humildes (c.11-12); las directrices eclesiales del reino (c.18) se ambientan mediante los acontecimientos claves en la fundación de la misma Iglesia (c.14-17); el discurso escatológico (c.24-25) se introduce por la crisis que ya se presiente (c.19-23) [13].

Según esta división, las cinco partes, compuestas de narración y discursos, proclaman la buena nueva del reino de los cielos, describiendo sus cinco etapas: su proclamación inaugural (c.3-7), su predicación por la misión apostólica (c.8-10), su aspecto de misterio humilde y desconcertante (c.11-13), el primer esbozo de la Iglesia futura (c.14-18), la crisis que inaugura la repulsa de los judíos infieles y admisión de los gentiles (c.19-25).

Esta división en cinco partes se impone, según Benoit, por el análisis del texto mismo y se garantiza por el número cinco, usado frecuentemente en otros textos: en el Pentateuco, en las cinco colecciones en que se dividen los salmos. El prólogo de la infancia (c.1-2) y el epílogo de la pasión y resurrección (c.26-28), sumados a los cinco libros, dan el conjunto armonioso de siete partes [14], muy usado por el evangelista Mateo [15].

[13] L. VAGANAY, o.c. p.200s; P. BENOIT, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, en *La Sainte Bible* (Paris 1961) p.1287s.

[14] P. BENOIT, *Les Evangiles synoptiques. Introduction*, en *La Sainte Bible* (Paris 1961) p.1287s.

[15] Así enumera Benoit: 7 las bienaventuranzas (cf. nota a Mt 5,4, reduciendo la cuarta bienaventuranza a la tercera); 7 las peticiones del Padrenuestro (Mt 6,9-13); 7 parábolas (Mt 13); perdonar setenta veces

b) Actitud ante esta estructura

Ya desde el comienzo, esta división del evangelio en cinco libros encontró su oposición [16] y aún hoy no encuentra mucha simpatía [17]. Algunos autores enumeran no cinco discursos en el primer evangelio, sino seis: (Mt 5-7; 9,35-11,1; 13; 18; 23; 24-25) [18]; otros, ocho: 5,1-7,27; 10; 11; 13; 18; 21,28-22,14; 23; 24-25 [19]; otros, once: (Mt 5,3-7,27; 10,1-22; 11,4-30; 12,25-45; 13,3-52; 15,3-20; 18,2-35; 19,23-20,16; 21,23-22,46; 23,2-39; 24,4-25,46) [20]. Es especialmente problemática la adaptación que se hace de las partes narrativas en orden a preparar los discursos; así es difícil demostrar la correspondencia entre los c.3-4 y 5-7; 11-12 y 13. La relación establecida entre los c.8-9 y 10 parece artificial [21]; más bien parece que la unidad y relación de los c.8-9 está establecida no con el discurso siguiente (c.10), sino con el discurso precedente (c.5-7), como parece confirmarlo la inclusión manifiesta de Mt 4,23 y 9,35 [22]. Incluso admitiendo la correspondencia entre las partes narrativas y discursivas, esta estructuración contribuiría a diluir el aspecto dramático del primer evangelio reduciéndolo a un elemento doctrinal precedido por unos ejemplos comprobativos [23].

siete (Mt 18,21-22); 7 maldiciones a los fariseos (Mt 23,13-29; cf. nota a Mt 23,14: interpolación tomada a Mc 12,40; Lc 20,47 y que hace así subir a 8 la cifra intencional de 7 maldiciones); cf. BENOIT, *L'Évangile selon Saint Matthieu,* en *La Sainte Bible* (Paris 1961) p.1296, nota a Mt 6.9.

[16] M. S. ENSLIN, *The Five Books of Matthew:* HarvTR 24 (1931) 67-97.

[17] W. TRILLING, *Das wahre Israel* (München [3]1964) p.217; F. NEIRYNCK, a.c. p.54ss.

[18] A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona [3]1978) p.364; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg [2]1952) p.21ss.

[19] W. C. ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew,* en *International Critical Commentary* (Edinburg [2]1907) p.LXIVs.

[20] J. KNABENBAUER, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* t.2, en *Cursus Sacrae Scripturae* (Parisiis 1922) p.29s.

[21] X. LÉON-DUFOUR, *L'Évangile selon Saint Matthieu:* IB t.2 p.172s.

[22] F. NEIRYNCK, a.c. p.54.

[23] X. LÉON-DUFOUR, *L'Évangile selon Saint Matthieu:* IB t.2 p.173.

Otros autores [24] establecen igualmente en la repetición de una fórmula mateana el fundamento para otra división del primer evangelio. El comienzo de las dos partes fundamentales estaría señalado por la repetición de la misma expresión: ἀπὸ τότε ἤρξατο... (Mt 4,17; 16,21). Así el evangelio de Mateo quedaría dividido en: un prólogo (1,1-4,16) y dos partes: la primera, la predicación del reino de los cielos (4,17-16,20); la segunda, la revelación del Hijo del hombre (16,21-28,20).

3) Plan en tono dinámico y dramático

Dada la pobreza que reviste la sola estructura geográfica y la insuficiencia del plan articulado en la mera repetición de fórmulas, se ha intentado una nueva estructuración del primer evangelio que, teniendo en cuenta la verdad existente en la ordenación geográfica y los datos ciertos de técnicas literarias de repetición, ponga además de relieve el dinamismo propio del evangelio y el dramatismo que lo caracteriza [25].

a) Exposición de la estructura dinámico-dramática

Resumiendo esta estructuración, se podría presentar así:

Prólogo (c.1-2).

1. Presentación de Jesús, hijo de David, hijo de Abrahán: Emmanuel, Salvador del pueblo (1,1-25).
2. Adorado por los Magos, rechazado por los judíos (2,1-23).

Primera parte: El pueblo judío no quiere creer en Jesús (c.3-13).

Introducción: Un tríptico: Juan Bautista predicando, bautismo de Jesús y su victoria sobre el diablo (3,1-4,11).

1.ª sección: Jesús, poderoso en palabras y obras (4,12-9,34).

a) Introducción (4,12-4,25):

—Encarcelado Juan, Jesús se retira a Galilea (4,12-16).

[24] E. Krentz, *The Extent of Matthew's Prologue. Towards the Structure of the First Gospel:* JBL 83 (1964) 409-414.

[25] X. Léon-Dufour, *L'Évangile selon Saint Matthieu:* IB t.2 p.173-178; Id., *Études d'Évangile. Vers l'annonce de l'Église. Étude de Structure (Mt 14,1-16,20)* (Paris 1965) p.229-254.

— Jesus comienza a predicar (4,17), reune discipulos (4,18-22)
— Sumario introductorio (4,23-25)

b) Jesus, poderoso en palabras (c 5-7)
c) Jesus, poderoso en obras coleccion de milagros (8,1-9,34)

2 ª seccion Los discipulos enviados por el Maestro (9,35-10,42)

a) Introducción (9,35-10,11)
— Un sumario (9,35, cf 4,23)
— Circunstancias del discurso (9,36-10,4)

b) El discurso de la mision (10,5-42)

3 ª seccion Una opcion con Jesus o contra Jesus (11,1-13,52)

a) Un sumario (11,1, cf 4,23, 9,35)
b) Discriminacion por las obras de Jesus (11,2-12,50)
— Los hechos de Jesus, *manifestadores* del *mesianismo* (11,2-19), y, sin embargo, no aceptado (11,20-24) Manifestacion de los designios a los humildes (11,25-30)
— Disposiciones adversas contra Jesus con ocasion de dos escenas en sabado (12,1-14 22-45) Algunos lo siguen (12,15-21) y sus parientes verdaderos (12 46-50)

c) Discriminacion por la enseñanza en parabolas (13,1-52), unos que entienden y otros no (cf 13,11 51)
d) Conclusion vuelve a Nazaret (cf 4 12) y es objeto de escandalo (13,53-58)

SEGUNDA PARTE Pasion y gloria (c 14-28)

1 ª seccion Hacia Jerusalen (c 14-20)

a) Jesus se retira y va a fundar su Iglesia (14,1-16,20)

Primer movimiento de retirada primera multiplicacion de los panes (14,1-36)
— La decapitacion del Bautista (anuncia la muerte de Jesus) (14,1-12)
— Se retira Jesus dos milagros (14,13-21 22-32) confirman la fe de los discipulos (14,33)
— Un sumario (14,34-36)

Segundo *movimiento de retirada segunda multiplicacion* (15,1-39)
— Controversia con los fariseos (15,1-11)
— Ocasion de instruccion a los discipulos y nueva retirada fuera de Israel (15,12-21), dos milagros (15,22 28 32-39) separados por
— Un sumario (15,29-31)

Tercer movimiento de retirada leccion sobre los panes (16,1-12)
— Controversia con los fariseos (16,1-4a)
— Se retira (16,4b) Instruccion a los discipulos (16,5-8)
— Recapitulando el sentido de los hechos pasados (16,9-12)

Estadio final Confesion de Pedro y anuncio de la Iglesia (16,13-20)

b) Jesus sube a Jerusalen e instruye a su Iglesia (16,21-20,28)

Primer ciclo de enseñanzas (16,21-17,21)
— Primer anuncio de la pasion y resurreccion (16,21, cf 4,17)
— Incomprension de Pedro (16,22-23) y enseñanza de seguir a Jesus con la cruz para participar en la gloria (16,24-28)
— La transfiguracion (17,1-8) y muerte del Hijo del hombre (17,9-13), confirman sus enseñanzas
— La curacion del epileptico alienta a la fe (17,14-21)

Segundo ciclo de enseñanzas (17,22-20,16)
— Segundo anuncio de la pasion y resurreccion (17,22-23)
— Intervencion de Pedro sobre el tributo (17,24-27)
— Enseñanza a los apostoles Discurso eclesial (18,1-35) y una especie de discurso sobre inversion de valores matrimonio y virginidad, infancia, abandono de riquezas, ultimos que seran los primeros (19,1-20,16)

Tercer ciclo de enseñanzas (20,17-28)
— Tercer anuncio de la pasion y resurreccion (10,17-19)
— Intervencion de los hijos del Zebedeo (20,20-23)
— Ensenanza sobre el servicio y sacrificio (20,24-28)
Conclusion-transicion los ciegos de Jerico lo reconocen como hijo de David y le siguen (20,29-34)

2.ª seccion En Jerusalen pasion y gloria (c 21-28)
Introduccion Entrada de Jesus en Jerusalen (21,1-22)
1 Encuentro de Jesus y sus enemigos (21,23-23,39)
2 Juicio
— El mundo es juzgado por Jesus en el discurso escatologico (24,1-25,46)
— Jesus es juzgado por los hombres su pasion (c 26-27)

Epilogo Juicio de Dios en la gloria de la resurreccion
Mision de los discipulos de predicar al mundo entero (28,1-20)

b) Observaciones y fundamentación de la estructura

Como se puede apreciar, esta ordenación del evangelio de Mateo admite la disposicion geográfica general propia de los sinópticos: ministerio en Galilea (3,1-13,58), un desplazamiento con enfoque a Jerusalén (cf. 14-20), en Jerusalén (c.21-28); es consciente de las repeticiones de fórmulas como método literario empleado por el evangelista: al final de las unidades discursivas (7,28; 11,1; 13,53; 19,1, 26,1), o al comienzo de secciones importantes (14,17; 16,21) Pero el desplazamiento no muestra una pura intención geográfica, sino que obedece a pretensiones teológicas [26], y la repetición de

[26] X Leon-Dufour, *Etudes d'Evangile Vers l'annonce de l'Eglise* p 233

fórmulas no se queda en meras repeticiones banales, sino puede tener significaciones más profundas [27]. Así, en el evangelio de Mateo, tanto las alusiones geográficas como la repetición de fórmulas contribuyen a fundamentar el contenido dinámico y dramático que encierra. Este dramatismo está patentizado en la economía de la revelación que se descubre [28]: una llamada al pueblo de Israel, una repulsa que éste hace de Jesús, la fundación de una Iglesia, como verdadero pueblo de Dios en apertura a todas las gentes.

El germen de esta economía de revelación se descubre ya en los capítulos de introducción de la infancia: este Jesús que se presenta inserto en el pueblo de Israel, como hijo de David, como hijo de Abrahán (1,1), es rechazado por los dirigentes y adorado por otros venidos de lejanas tierras (2,1-23). Las dos partes que constituyen el cuerpo del evangelio, con sus diversas secciones, giran en torno a esta tensión: el pueblo judío rechaza a Jesús (c.3-13), que se manifiesta poderoso en palabras y obras (4,12-9,34), que envía a sus discípulos (9,35-10,42) no a las ciudades de los samaritanos, sino a las ovejas que perecieron de la casa de Israel (10,5-6). Sólo unos cuantos hacen la opción por Jesús, en contraposición a otros muchos, que la hacen en contra de Jesús (11,1-13,52). A esta primera parte de repulsa sigue una segunda (c.14-28) en la que Jesús inicia un movimiento de retirada, orientada toda ella hacia la fundación de la Iglesia (14,1-16,20) [29]. Después de este anuncio de fundación, en su subida a Jerusalén, comienza (16,21) un ciclo de enseñanzas precedidas por los anuncios de su pasión y muerte (16,21-20,28). Ya en Jerusalén estos anuncios de pasión y gloria se realizan (c.21-28), la repulsa del pueblo se culmina en la pasión (c.26-27) y también la apertura total del reino a todas las gentes (28,16-20).

[27] Id., *Vers l'annonce de l'Église...* p.250s.
[28] Id., *L'Évangile selon Saint Matthieu:* IB t.2 p.178.
[29] Id., *Vers l'annonce de l'Église...* p.229-254.

Junto con este dramatismo tenso y progresivo en el contenido, el primer evangelio presenta rasgos literarios que fundamentan esta estructuración. Así, la primera parte de repulsa del pueblo está enmarcada en una auténtica inclusión, comenzando la actividad de Jesús en Galilea, en Cafarnaúm, después de haber dejado Nazaret (4,12-13), y terminando con la repulsa de que es objeto precisamente en su patria (13,54-58). Cada una de las secciones de esta primera parte está sellada con un sumario introductorio que las liga entre sí (4,23-25; 9,35; 11,1).

La segunda parte (c.14-28), al igual que la primera, se abre con una escena del Bautista. En la primera parte, la prisión del Bautista motiva la retirada de Jesús a ejercer su ministerio en Galilea (4,12); aquí la decapitación del Bautista origina la nueva retirada de Jesús (14,1-12.13). El triple movimiento de retirada de la segunda parte (14,13; 15,21; 16,4b) tiene un proceso similar: arranca de una actitud hostil (14,1-12; 15,1-11; 16,4a), existe una instrucción a los discípulos por hechos (14,33) o palabras de Jesús (15,12-20; 16,5-8) y un sumario de la actividad de Jesús (14,34-36; 15,29-31; 16,9-12). El triple ciclo de instrucción (16,21-20,28) está igualmente muy marcado literariamente: comienza con una expresión solemne: ἀπὸ τότε ἤρξατο... (16,21), solamente repetida al inaugurar la predicación (4,17), y con la denominación Ἰησοῦς Χριστός, también solamente repetida una vez, al comienzo de las genealogías (1,1); sigue al triple anuncio de la pasión y resurrección (16,21; 17,22-23; 20,17-19), al que acompaña siempre una intervención de los discípulos (16,22-23; 17,24-27; 20,20-21) y una serie de instrucciones de Jesús (16,24-28; 18,1-20,16; 20,24-28). La sección final (c.21-28) se abre con alusión explícita de Jerusalén (21,1), donde se va a realizar la repulsa total, y se cierra con la apertura total a todas las gentes (28,19-20).

Aunque la estructura literaria del primer evangelio queda bastante precisa y fundamentada, no es necesario encajonar la narración de Mateo en estructuras dema-

siado detalladas; todo «plan» resulta peligroso [30]. Por esto, partiendo de una estructura fundada como punto de orientación, tiene más interés exegético el señalar los pilares de contenido teológico y doctrinal sobre los que se construye el evangelio.

b) Perspectiva doctrinal

El contenido doctrinal del primer evangelio está, como es lógico, impregnado del medio ambiente judaico en que surgió su redacción [31] y de los destinatarios a los que fue dirigido [32]. Estas huellas de un medio vital judío han quedado grabadas no sólo en ciertas estructuras de pensamiento, por ejemplo, una determinada correspondencia de miembros [33], sino también en la insistencia de temas tratados: preceptos, ley, frutos de obras, cumplimiento de la voluntad del Padre que está en los cielos, justicia, reino de los cielos [34]. Pero, sobre todo, lo que caracteriza el pensamiento de Mateo es el influjo del Antiguo Testamento iluminando el Nuevo [35].

La perspectiva doctrinal del primer evangelio se mueve entre una doble vertiente. Por una parte, todo está enraizado en el Antiguo Testamento: Jesús, su persona, su doctrina, su obra; por otra, todo se proyecta hacia el futuro en una dimensión eclesial.

1) Mirada al pasado

La persona de Jesús está inserta en el pueblo de Israel como hijo de David, hijo de Abrahán (1,1). Los diversos acontecimientos de su vida están ordenados a cumplir lo predicho por los profetas: que había de nacer de una virgen (1,23; cf. Is 7,14), en Belén de Judá (2,5;

[30] P. Bonnard, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel 1963) p.7.
[31] W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (München [3]1964) p.221.
[32] Cf. supra p.143ss.
[33] Cf. supra p.205ss.
[34] W. Trilling, o.c. p.221.
[35] Id., o.c. p.222.

cf. Miq 5,2); su estancia y vuelta de Egipto (2,15; cf. Os 11,1); la matanza de los inocentes (2,17-18; cf. Jer 31,15); su estancia en Nazaret (2,23; cf. Is 11,1; 53,2); su aparición pública en Cafarnaúm (4,13-16; cf. Is 8,23; 9,1); su entrada en Jerusalén (21,4-5; cf. Zac 9,9; Is 62,11), y la traición de que es objeto por treinta monedas (27,9-10; cf. Jer 32,6-10).

Al igual que la persona de Jesús, también sus obras y milagros tienen el sentido de cumplimiento de algo vaticinado (8,16-17; cf. Is 53,4; 12,15-20; cf. Is 42,1-4). Su doctrina, en forma de parábolas, tiene del mismo modo un matiz de realización de lo predicho por el profeta (13,35; cf. Sal 77,2).

Estas alusiones antes citadas referentes al cumplimiento de algo que estaba anunciado son propias y exclusivas del primer evangelio. Todas ellas se introducen con una fórmula que en los diversos casos coincide sustancialmente, aunque con diversidad de matices, y se presentan como una reflexión personal del evangelista, que ve en el presente una conexión con el pasado.

Además de este sentido de cumplimiento de lo preanunciado, la Ley y los Profetas están apoyando como punto de partida la doctrina nueva: No ha venido Jesús a abolir lo anterior, sino a completarlo (5,17); la indisolubilidad del matrimonio que se establece nuevamente (19,6) está en línea de continuidad de como fue al principio (19,8); a los mandamientos que se leen en la Ley (19,18) se añade la renuncia de los bienes para darlos a los pobres (19,21). En el evangelio de Mateo, sin perder lo antiguo, se añade lo nuevo, como el padre de familias que saca de su tesoro cosas nuevas y antiguas (13,52).

2) Crisis actual del pueblo

Todo este sentido de cumplimiento actual de lo anunciado se ha realizado en medio del pueblo elegido. Jesús no actúa sino con aquellos para los que ha sido enviado, a las ovejas que han perecido de la casa de Israel (15,24). Incluso los discípulos son enviados a estas

mismas ovejas de Israel con prohibición de entrar en las ciudades de los samaritanos (10,5-6). En cambio, este pueblo se escandaliza de aquello que debería ser una confirmación para él (11,6), desprecia los milagros (11,20-24), atribuye a Beelzebul lo que es obra del Espíritu (12,24-37). Este sentido de repulsa del pueblo está especialmente acentuado por Mateo en la parábola de los obreros homicidas [36] (21,33-45), en la respuesta que da todo el pueblo judío a Pilato [37]: «su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (27,25). Todo Israel es culpable [38]. Mientras que Marcos coloca al pueblo en línea de ininteligencia frente a Jesús, Mateo establece al pueblo, en unidad con los dirigentes, como un partido de oposición frente a otro bloque unitario: Jesús, el Bautista, los discípulos [39]. En un claro contraste aparece la actitud de Jesús como salvador de los pecados del pueblo (1,21), compadeciéndose de ellos (14,14; 15,32; 20,34), curando toda enfermedad y dolencia (4,23; 9,35) y llevando sobre sí las enfermedades (8,17).

3) Proyección al futuro

Esta actitud del pueblo a quien Jesús había sido enviado (15,24), ya estaba prevista también por los profetas (13,13-15; cf. Is 6,9). Su repulsa hace que la herencia de Israel, el reino de Dios, pase a otro pueblo (21,43), al «verdadero Israel», que es la Iglesia [40]. A esta Iglesia se atiende especialmente en el primer evangelio: al anuncio de su fundación (16,16-19) como final de toda una sección [41], a su estructuración comunitaria (c.18), a su apertura universal a todas las gentes [42] (28,19). El universalismo está claramente expresado al final (28,19),

[36] Id., o.c. p.55-65.
[37] Id., o.c. p.66-74.
[38] Id., o.c. p.78.
[39] Cf. J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (London 1968) p.79.
[40] Es la tesis fundamental expuesta por W. Trilling. Está desarrollada especialmente en la 2.ª parte: o.c. p.97-163.
[41] X. Léon-Dufour, *Vers l'annonce de l'Église...* p.231-254.
[42] W. Trilling, o.c. p.26ss.124.

pero con una manifiesta preparación a través de todo el evangelio: mediante la semilla sembrada en el campo que es el «mundo» [43] (13,38), mediante la doble alusión a las «gentes» en la cita que hace del profeta [44] (12,18-21; cf. Is 42,1-4), mediante la suplantación de los «hijos del reino» que harán muchos, venidos de Oriente y Occidente, para sentarse con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos (8,11-12), ocupando así el puesto de los invitados que no fueron dignos (22,8ss) y llegando a ser los primeros (19,30; 20,16).

La Iglesia, «verdadero Israel», y los miembros pertenecientes a esta comunidad nueva realizarán su misión en el cumplimiento de lo mandado por Jesús (28,19-20). Su mandamiento no implica una abrogación de la Ley y los Profetas, sino su observación minuciosa y perfecta (5,17), realizada en el espíritu totalmente nuevo determinado por el conjunto del evangelio [45]. Esta es la actitud misma de Jesús en la escena del bautismo expresada por Mateo en un elemento redaccional: «nos conviene cumplir toda justicia» (3,15), como esbozo de la doctrina misma de Jesús (5,17ss) y como ejemplo de la actitud que adoptará en toda ocasión [46].

Esta actitud de «cumplimiento» es nota característica de los «discípulos» de Jesús (28,19-20). El cumplimiento de la voluntad del Padre se requiere para ser discípulo [47] de Jesús (12,49-50), para entrar en el reino de los cielos (7,21). El cumplimiento de los mandamientos es necesario para entrar en la vida (19,17), pudiendo incluso exigir la renuncia de los bienes para salvaguardar así su consecución [48]. Esta actitud de cumplimiento

[43] Este sentido universalista se puede apreciar en las expresiones: «luz del mundo» (5,14), en correspondencia a «sal de la tierra» (5,13); escándalos que vendrán al mundo (18,7); evangelio que será predicado «en todo el mundo» (Mt 26,13); cf. W. TRILLING, o.c. p.124ss.

[44] W. TRILLING, o.c. p.126s.

[45] A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le Christianisme primitif* (Louvain 1950) p.131.

[46] ID., o.c. p.114s.

[47] Nota redaccional de Mateo que pone a Jesús extendiendo las manos «sobre los discípulos».

[48] S. LÉGASSE, *L'appel du Riche* (Paris 1966) p.200-207.

de los preceptos no está dispersa, sino que se reduce al amor de Dios y del prójimo (22,36-40). La actitud opuesta es la del que no hace, como los fariseos hipócritas que hablan y no hacen (23,3), y si hacen es para ser vistos de los hombres al dar limosna, al hacer oración o ayunar (6,2.5.16). Por consiguiente, es necesario tener una justicia mayor que la de los escribas y fariseos para entrar en el reino de los cielos (5,20).

La perspectiva doctrinal del primer evangelio parte, pues, de la crisis de Israel para construir el verdadero Israel en apertura a todas las gentes; en contraposición a la actitud inoperante judaica, establece la imagen del discípulo de Cristo en cumplimiento de la voluntad del Padre a imitación del mismo Jesús, que cumplió toda justicia (3,15). La presencia de Jesús que ha presentado Mateo inserta en el pueblo como el Emmanuel, Dios con nosotros, del profeta Isaías (1,23; cf. Is 7,14), la presenta también con aquellos que se reúnen en su nombre (18,20) y la proyecta hacia el futuro con nosotros, hasta la consumación de los siglos (28,20).

2. *Evangelio de Marcos*

ESQUEMA

a) Su estructuración.
- 1) Estructuración geográfica.
- 2) Estructuración geográfico-teológica.
- 3) Estructuración geográfico-teológico-literaria.
  - *a)* Indicios literarios.
  - *b)* Tema doctrinal.

b) Doble dimensión en el evangelio de Marcos.
- 1) Dimensión estructural horizontal.
- 2) Dimensión estructural vertical.
  - *a)* Constatación.
  - *b)* Explicación.
    - 1.ª Exclusivamente teológica y apologética.
    - 2.ª Explicación histórica.
    - 3.ª Explicación histórico-redaccional.

c) El «Evangelio» de Marcos.

a) Su estructuración

La ordenación estructural del material evangélico es el vehículo de comunicación del contenido ideológico que el evangelista ha querido inculcar. Del evangelio de Marcos, al igual que del evangelio de Mateo, se han presentado diversas estructuras y, por consiguiente, diversos enfoques generales de su evangelio.

1) Estructuración geográfica

Esta estructuración del evangelio de Marcos, hecha según los diversos lugares donde ejercitó Jesús su ministerio, presenta variedad de divisiones en los distintos autores. Así, unos [49], por ejemplo, lo dividen:

— Introducción (1,1-13).
— Actividad de Jesús en Galilea (1,14-6,6a).
— Jesús en peregrinación continua (6,6b-10,52).
— Actividad, pasión, muerte y resurrección de Jesús en Jerusalén (11,1-16,20).

Otros [50], siguiendo este mismo esquema geográfico, lo dividen:

— Introducción (1,1-13).
— Ministerio de Jesús en Galilea (1,14-3,6).
— Culmen del ministerio en Galilea (3,7-6,13).
— Ministerio fuera de Galilea (6,14-8,26).
— Cesarea de Filipo: camino hacia Jerusalén (8,27-10,52).
— Ministerio en Jerusalén (11,1-13,37).
— Pasión y resurrección (14,1-16,8. [9-20]).

Esta estructuración geográfica, al igual que la anteriormente expuesta en Mateo, es rechazada por los autores [51], no sólo por insuficiente, sino también por su inexactitud [52]; así, por ejemplo, el ministerio fuera de

[49] E. Klostermann, *Das Markus-Evangelium* (Tübingen 1936) p.1; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Regensburg [3]1954) p.7s; A. Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona [3]1978) p.323-326.

[50] V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London 1963) p.107-111.

[51] E. Trocmé, *La formation de l'Évangile selon Marc* (Paris 1963) p.61s. X. Léon-Dufour, *L'Évangile selon Saint Marc:* IB t.2 p.208ss; I. de la Potterie, *De compositione evangelii Marci:* VD 44 (1966) p.136.

[52] Cf. supra p.192s.

Galilea (6,14-8,26), al que alude V. Taylor, no se puede decir que se dé fuera de esta región, ya que se trata de Galilea en 7,31; 8,22; 9,30.33, y quizá también en 8,10.

2) Estructuración geográfico-teológica

Esta estructuración, admitiendo un marco geográfico concreto en el segundo evangelio, como materia recibida de la tradición, pone en él un enfoque teológico redaccional pretendido por el mismo evangelista [53]. Según esta división, el esquema de tipo geográfico, como material de tradición, sería:

1-9: Bautismo, actividad en Galilea.
10: Camino hacia Jerusalén.
11-13: Entrada y predicación en Jerusalén.
14-16,8: Pasión y resurrección.

La intención del evangelista ha sellado toda esta materia con un enfoque teológico [54]. Según H. Riesenfeld [55], resultan dos partes distintas:

1,1-8,26: Presenta el aspecto kerygmático de la actividad de Jesús bajo la faceta de llamada, de vocación.
8,27-13,37: Instrucciones de Jesús a sus discípulos bajo el tema «seguir a Jesús».

Este valor teológico en el enfoque del evangelio cada

[53] H. Riesenfeld, *Zur Komposition des Markusevangeliums:* Suensk Exegetisk Arsbok 18-19 (1953-1954) 140-160; cf. IZBG 3 (1954-1955) n.368. El mismo marco geográfico admite W. Marxsen (*Der Evangelist Markus* [Göttingen ²1959] p.34); W. Grundmann (*Das Evangelium nach Markus* [Berlin ³1965] p.12).

[54] Cualquier detalle de tipo biográfico incluye en sí una significación teológica (E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* [Göttingen ¹⁶1963] p.162). W. Marxsen pretende subrayar el carácter kerygmático del conjunto redaccional del segundo evangelio así como la «Formgeschichte» había mostrado el enfoque kerygmático de cada una de las unidades literarias; cf. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Göttingen ²1959) p.60s. Según W. Grundmann, Marcos compone un evangelio según un doble aspecto: teológico-catequético; cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (Berlin ³1965) p.13.

[55] H. Riesenfeld, a.c.; cf. IZBG 3 (1954-1955) n.368. Los dos enfoques teológicos que presenta Riesenfeld corresponderían, según él, al doble estadio de la primitiva predicación cristiana, predicación misional y predicación a la comunidad ya formada.

vez es más evidente [56], sin que ello incluya la negación del dato biográfico concreto transmitido por una tradición en la indicación de un lugar determinado [57]. Con todo, una estructuración hecha sólo con principios teológicos, aunque verdaderos, parece insuficiente, pues no da principios literarios que lo fundamenten y posibiliten una división más pormenorizada de las grandes secciones [58].

3) ESTRUCTURACIÓN GEOGRÁFICO-TEOLÓGICO-LITERARIA

Se ha propuesto una tercera estructuración del evangelio de Marcos en que, al mismo tiempo que se exponen los principios fundamentales o teológicos más relevantes, se parte de indicios literarios que los garantizan [59].

a) Indícios literarios

Estos indicios literarios están constituidos por tres sumarios sobre la actividad de Jesús que indican un progreso en su actividad (1,14-15; 3,7-12; 6,6b). A cada uno de estos sumarios sigue una escena especialmente dedicada a los discípulos: la vocación (1,16-20), la elección (3,13-19), la misión de los doce (6,7-13). Y al final de cada una de estas tres secciones, después de una parte central, se concluye con una alusión a una ininteligencia o ceguera del corazón que incapacita para comprender el misterio de Jesús a la turba y a los fariseos (3,5-6), a los nazaretanos (6,1-6a), incluso a los propios discípulos (8,17-21). Así, esta triple sección, compuesta cada una de un sumario, una escena con los apóstoles,

[56] Este valor es el que se expondrá en la siguiente estructuración del evangelio de Marcos.

[57] E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (Göttingen [16]1963) p.162.

[58] I. DE LA POTTERIE, *De compositione evangelii Marci:* VD 44 (1966) p.137.

[59] X. LÉON-DUFOUR, *L'Évangile selon Saint Marc:* IB t.2 p.209-213; I. DE LA POTTERIE, a.c. p.135-141.

una parte central y una alusión de incomprensión, se termina con la curación del ciego de Betsaida (8,22-26), que en su ceguera parece estar resumiendo simbólicamente las actitudes de incomprensión aludidas anteriormente, y en su curación progresiva, hasta una total y perfecta visión, parece preparar, también simbólicamente, la confesión de Pedro en la escena de Cesarea de Filipo (8,27-30).

Esta escena de Cesarea, que ocupa materialmente el centro del evangelio, parece tener como función la división del evangelio en dos partes: de la primera parte (1,14-8,26), con su marcada triple sección, es el término final, y de la segunda parte (8,31-10,52) es el comienzo. Esta segunda parte, como la primera, presenta unos claros indicios literarios de una división en tres secciones, determinadas por los tres anuncios de la pasión (8,31; 9,30-31; 10,32-34). Igualmente, cada una de estas secciones, como las tres secciones de la primera parte, tienen una triple división, constituida por una ininteligencia, a continuación de cada uno de los anuncios de la pasión (8,32-33; 9,32-34; 10,35-41); una instrucción correspondiente (8,34-38; 9,35-37; 10,42-45), seguida de un complemento catequético: a raíz de la transfiguración (9,2-8.9-13) y de la curación del epiléptico (9,14-27.28-29), en la primera sección; sobre el divorcio (10,1-12), sobre los niños (10,13-16), sobre las riquezas (10,17-27), sobre la retribución de los discípulos (10,28-31), en la segunda sección. La tercera sección de esta segunda parte, como la tercera sección de la parte primera, termina con una curación de un ciego (10,46-52). Así estas dos curaciones de ciego (8,22-26; 10,46-52) forman una inclusión, cerrando cada una de las partes y marcando la segunda curación un auténtico progreso redaccional respecto de la primera.

b) Tema doctrinal

El tema doctrinal teológico, subrayado en todo el evangelio, es la revelación progresiva de Jesús bajo di-

versidad de enfoque en cada una de las dos partes. La escena de Cesarea de Filipo constituye el centro de evangelización con la confesión de Pedro: «tú eres el Cristo» (8,29). Lo que le precede es la preparación progresiva a esta respuesta que da solución a los diversos interrogantes que se han ido esparciendo a lo largo del evangelio: ¿quién es Jesús? (1,27; 4,41; 6,14-16; 8,27-28). Toda la primera parte se va desarrollando mediante una manifestación progresiva del misterio de la mesianidad de Jesús por sus obras, aunque siempre sigue, por parte de los discípulos y de la muchedumbre, un sentido de ceguera o incredulidad (3,5-6; 6,1-6a; 8,14-21) hasta que se llega a un momento culminante, hábilmente preparado por dos curaciones [60] (7,31-37; 8,22-26), en que se proclama abiertamente a Jesús Mesías [61] (8,29). A partir de este momento se explica el misterio del Hijo del hombre [62], en qué consiste propiamente este mesianismo ya proclamado, pero aún no comprendido (8,30). Esta explicación se hace mediante el triple anuncio de la pasión (8,31; 9,30-31; 10,33-34) en que se presenta el carácter paciente del Mesías. Después de una triple incomprensión (8,32s; 9,32-34; 10,35-37) del sentido de estos anuncios, se termina toda esta sección con la curación del ciego (10,46-52), formando una inclusión con la otra curación (8,22-26) y una manifiesta progresión redaccional [63]. La proclamación más solemne de Jesús se hace ante el sumo sacerdote, uniendo el término Χριστὸς y υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (14,61-62), y al morir (15,39; cf. 1,1).

En esquema, ésta sería la estructuración del evangelio de Marcos basada en los indicios literarios y doctrinales antes expuestos [64].

[60] Cf. supra p.225s.

[61] En esta primera parte del evangelio de Marcos no se usa el término Χριστὸς sino en 1,1, casi como tema del libro, y en la confesión de Pedro (8,29); cf. I. DE LA POTTERIE, a.c. p.138.

[62] La expresión υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου se usa especialmente a partir de la confesión de Pedro (8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21.41.62); antes de ella sólo dos veces (2,10.28).

[63] Cf. supra p.227. [64] Cf. I. DE LA POTTERIE, a.c. p.138-141.

Introducción (1,1-13).

I. PRIMERA PARTE: Revelación progresiva del misterio de la mesianidad de Jesús (1,14-8,26) (contiene tres secciones con igual comienzo y fin).
  1.ª sección: Jesús con la muchedumbre y los judíos (1,14-3,6):
    — Sumario (1,14-15). Vocación-discípulos (1,16-20).
    — Parte central: enseña, sana, controversias con los fariseos (1,21-3,5).
    — Ceguera del corazón y hostilidad de los fariseos (3,5-6).
  2.ª sección: Jesús con sus discípulos (3,7-6,6a):
    — Sumario (3,7-12). Elección discípulos (3,13-19).
    — Parte central: Jesús, insultado por los suyos y los fariseos, explica quiénes son sus parientes (3,20-35). Predica en parábolas y las explica a sus discípulos (4,1-34). Ante los discípulos obra tres grandes milagros (4,35-5,43).
    — Incredulidad entre los de su patria, casa y parientes (6,1-6a).
  3.ª sección: Jesús se manifiesta a sus discípulos (6,6b-8,26):
    — Sumario (6,6b). Misión de los doce discípulos (6,7-13).
    — Parte central (6,14-8,26): opiniones sobre Jesús (6,14-16) y muerte del Bautista (6,17-29). Sección de los panes con dos ciclos paralelos (6,30-8,26).
      a) Primera multiplicación de los panes (6,30-44):
        — Pasa el mar (6,45).
        — Viene a Genesaret (6,46-56).
        — Disputa con los fariseos (7,1-23).
        — El pan de los hijos se da a los perros (sirofenicia) (7,24-30).
        — Curación del sordomudo (7,31-37).
      b) Segunda multiplicación de los panes (8,1-9):
        — Pasa el mar (8,10).
        — Viene a Dalmanuta (8,10).
        — Disputa con los fariseos (8,11-13).
        — El pan: objeto de ininteligencia de los discípulos (8,14-21).
        — Curación del ciego (8,22-26).
    — Ininteligencia de los discípulos (8,14-21).
  Escena central: Confesión de Pedro (8,27-30).

II. SEGUNDA PARTE: Misterio del Hijo del hombre (8,27-16,8) (en paralelismo con la primera parte: tres secciones):
  1.ª sección: «Camino» del Hijo del hombre (8,27-10,52) (en paralelismo con toda la primera parte, esta sección consta: de tres predicciones, incomprensiones, instrucciones; tiene especial relieve la palabra *camino)* [65].
    — Primer anuncio de la pasión, Ininteligencia (8,31-33).
      — Instrucción sobre el seguir a Jesús (8,34-38).
      — Complemento de catequesis: transfiguración y curación del lunático (9,2-29).

[65] Cf. supra c.5 p.227 nt.61.

— Segundo anuncio de la pasión. Incomprensión (9,30-34).
  — Instrucción sobre la actitud de servicio (9,35-37).
  — Complemento de catequesis: sobre el divorcio, infancia, riquezas, recompensa de los que le siguen (10,1-31).
— Tercer anuncio de la pasión. Incomprensión (10,32-41).
  — Instrucción sobre la actitud de servicio para ser el primero (10,42-45).
  — Curación del ciego de Jericó (10,46-52) (como inclusión con la curación del ciego de Betsaida: 8,22-26 y transición).

2.ª Sección: Revelación en Jerusalén: Ruptura definitiva con los judíos (11,1-13,37):
— Entrada mesiánica en Jerusalén (11,1-11).
— La higuera seca y expulsión de los mercaderes (11,12-25).
— Disputas con los adversarios (11,27-12,44).
— Discurso escatológico (13,1-37).

3.ª sección: Cumplimiento y culmen del misterio del Hijo del hombre: Pasión y resurrección (14,1-16,8):
— Unción en Betania (14,1-11).
— Ultima cena (14,12-25).
— En el huerto (14,26-52).
— Narración de la pasión (14,53-15,47).
— Anuncio de la resurrección (16,1-8).

APENDICE: Apariciones de Cristo y misión de los apóstoles (16,9-20).

b) Doble dimensión en el evangelio de Marcos

El evangelio de Marcos, tanto en el proceso pendular que ha seguido la historia de su exégesis, con la teoría historicizante de Holtzmann y la temática de Wrede [66], como en la estructuración interna de su contenido, presenta una doble dimensión. Por un lado, una dimensión estructural de orden topográfico, y por otro, una dimensión estructural vertical de tipo psicológico y teológico.

1) DIMENSIÓN ESTRUCTURAL HORIZONTAL

Los sumarios frecuentes en el segundo evangelio parecen delinear las principales articulaciones de la vida de Jesús: comienzo de la predicación en Galilea (1,14-

[65] Cf. supra c.5 p.217.

15), predicación junto al lago (3,7-12), viajes continuos de Cristo (6,6b), camino de Jerusalén (10,1.32.52) hasta llegar a Jerusalén (11,1.11). Marcos señala el camino de Jesús desde el bautismo hasta su muerte, y las estaciones de su camino responden al marco histórico: Galilea, Judea, Jerusalén [66*].

Esta estructura geográfica no parece ser creación de Marcos. La predicación apostólica no se contenta sólo con la proclamación pascual, sino que tiende a enmarcar la redención en la vida terrestre de Jesús de Nazaret [67], como aparece claro en el *kerygma* primitivo (Act 10,37-41; 13,23-31). Esta ordenación general geográfica, Marcos la ha recibido de la tradición, la ha conservado sin mostrar, por otra parte, una preocupación biográfica excesiva. Las coordenadas espacio-temporales quedan la mayoría de las veces imprecisas, no determinando la topografía (1,40-45; 6,17-30) ni la cronología (2,1-3,6). No es su intención hacer una biografía de Jesús, aunque el interés por la misma persona de Jesús sí le lleva a encuadrarlo en su marco existencial concreto.

2) Dimensión estructural vertical

a) Constatación

Partiendo de estos datos de tradición, Marcos da una impronta personal a su redacción como obra de conjunto. Presenta la progresiva revelación del misterio de Jesús, Mesías e Hijo del hombre, como una línea que atraviesa todo el evangelio. Lanza el tema al principio con una afirmación inicial (1,1), el problema se plantea ante las obras que realiza: «¿Quién es este a quien el viento y el mar obedecen?» (4,41). Se dan intentos de solución: es el Bautista, Elías, uno de los profetas (6,14-15). La confesión de Pedro es la proclamación de su mesianismo (8,29), siguiendo después la explicación

[66*] G. Schille, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums. Rahmen und Aufbau des Markus-Evangeliums:* NTS 4 (1957-1958) p.2.
[67] X. Léon-Dufour: EHJ p.283.

de su mesianismo auténtico mediante los anuncios de la pasión (8,32; 9,32-34; 10,33-34). Durante la misma pasión se da el testimonio solemne de Cristo (14,61-62) y confesión del centurión (15,39).

Ante esta manifestación progresiva de Jesús se va subrayando en línea de continuidad la incompresión, por parte de los discípulos y por parte de la muchedumbre, del carácter mesiánico de Jesús en la primera parte (3,5-6; 6,1-6a; 8,14-21) y de su misión paciente en la segunda (8,32-33; 9,32-34; 10,35-37). Esta actitud psicológica de ininteligencia, aunque redaccionalmente subrayada, presenta una fácil justificación dada la condición de las personas y las circunstancias ambientales. En cambio, sorprende grandemente, junto a este proceso ascensional en la manifestación de Jesús, el secreto que se impone con frecuencia a los demonios (1,34; 3,12), a los que han sido curados (1,44; 5,43; 7,36; 8,26), a los discípulos después de la confesión de Pedro (8,30) y de la transfiguración (9,9). El mismo Jesús muestra personalmente una actitud de reserva, apartándose de la muchedumbre (7,24; 9,30) e instruyendo privadamente a los apóstoles con la explicación de las parábolas (4,10-12), con la aclaración de su doctrina (7,17-23; 9,28-29), con la iniciación en su mesianismo paciente (8,31; 9,31; 10,32-34), con la predicción de sucesos escatológicos (13,3-37). ¿Cómo explicar la tensión existente entre la naturaleza pública de muchos milagros y la imposición de silencio?; ¿cómo justificar la progresiva manifestación de Jesús y al mismo tiempo una actitud de repliegue y ocultamiento?

b) Explicación

1.ª *Exclusivamente teológica y apologética.*—Son muchos los intentos de solución que se han querido dar sobre todo a partir de la opinión defendida por W. Wrede [68]. La hipótesis primera y más radical, lanzada

[68] W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901).

por este autor en 1901, presenta el evangelio de Marcos no como una visión histórica de la vida de Jesús, sino como una obra teológica que desarrolla sistemáticamente una tesis prefabricada. Con ella se pretende salvar el desacuerdo existente entre la fe pascual de la comunidad en Jesús Mesías y los recuerdos que se conservan del Jesús de la historia. Jesús no tuvo, según Wrede, conciencia de su mesianidad ni habló de ello. La Iglesia primitiva, para explicar este desacuerdo entre su fe y la realidad, inventó la teoría del secreto mesiánico, recogida por Marcos, que no se podía divulgar sino después de la resurrección de Jesús (9,9). Wrede es consciente de las dificultades que implica su teoría al presentar a Marcos queriendo describir la vida mesiánica de Jesús en la tierra (1,1), y al mismo tiempo negando que su mesianismo fuera revelado antes de la resurrección. Sin embargo, no tiene dificultad en admitir esta contradicción, ya que el Marcos que escribe era teólogo más bien que historiador. Esta línea de Wrede es la que han seguido [69] autores de la HF al subrayar también la intención apologética de la Iglesia primitiva, que quiso justificar el fracaso histórico de Jesús con la creación de la imposición del secreto.

En la teoría de Wrede se ha dado un salto injustificado de la constatación de una intención teológica en Marcos a la negación del hecho histórico. Se da, pues, una interferencia del plano literario y del plano histórico [70]. La insuficiencia de su solución al problema queda manifiesta en la obligación en que se ve al autor a eliminar cuatro textos (8,27-29; 10,46-52; 11,1-11; 14,62) en desarmonía con su tesis [71].

[69] M. Dibelius *(Die Formgeschichte des Evangeliums* [Tübingen [5]1966] p.231s); R. Bultmann *(Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen [6]1964) al mantener la mayor parte de la tradición presinóptica como una creación de la comunidad primitiva (cf. supra c.1). En una línea de explicación apologética de la primitiva Iglesia, recogida por Marcos, está también la interpretación que hace E. Haenchen del secreto mesiánico en su obra *Der Weg Jesu* (Berlin 1966) p.132-135.

[70] E. Sjoberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955) p.113s; G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (Paris 1968) p.14. [71] G. M. de Tillesse, o.c. p.15.

2.ª *Explicación histórica.*—En línea opuesta a la explicación exclusivamente teológica del secreto mesiánico, está la explicación histórica [72], según la cual en el evangelio de Marcos se recoge la actitud mesiánica de Jesús y al mismo tiempo su postura prudente y pedagógica. Jesús no hubiera sido condenado a causa de sus pretensiones mesiánicas. De hecho es reconocido como Mesías según las narraciones de la confesión de Pedro (8,27-29), entrada en Jerusalén (11,1-11), proceso ante el sanedrín (14,62). Con todo, Jesús impone secreto por exigencias de un método pedagógico para no provocar una interpretación de mesianismo político y por acomodación a la condición misma de la revelación, ya que no podía decir con claridad quién era antes de haber mostrado con su muerte la significación de sus títulos [73]. El secreto mesiánico se remonta, pues, a la historia misma de Jesús de Nazaret.

Esta *explicación del secreto mesiánico como correspondencia a una realidad cierta* no da una respuesta total. Marcos insiste con una frecuencia tal sobre el secreto, que es preciso dar respuesta de su caso particular [74]. Los otros sinópticos, Mateo y Lucas, hablan del secreto en los textos comunes a Marcos (Mc 1,44; Mt 8,4; Lc 5,14 // Mc 4,10-12; Mt 13,10-11; Lc 8,9-12// Mc 8,30; Mt 16,20; Lc 9,21), no aduciendo Mateo [75] unos textos de Marcos (Mc 1,25.34; 5,43; 7,24.36; 8,26), omitiendo Lucas también otros (Mc 3,12; 7,24.36; 8,26) y suavizando ambos a veces la expresividad redaccional del segundo evangelio (Mc 4,19-12; Mt 13,10; Lc 8,9; Mc 9,9; Lc 9,36). En Juan no se da nada sobre el particular, sino una actitud completamente opuesta [76].

3.ª *Explicación histórico-redaccional.*—Hay una ter-

[72] V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (London 1963) p.122ss.

[73] X. LÉON-DUFOUR, *L'Evangile selon Saint Marc:* IB t.2 p.217.

[74] B. RIGAUX, *Témoignage de l'Evangile de Marc* (Desclée, 1965) p.137.

[75] Mateo trae, él solo, un texto sobre la imposición de secreto (Mt 9,30s).

[76] B. RIGAUX, o.c. p.137.

cera explicación intermedia del secreto mesiánico; no como una pura tesis teológica preconcebida ni como un simple dato de la realidad histórica. Hace falta, según esta tercera explicación, antes de sacar conclusiones en un plano histórico, partir del análisis literario y redaccional de Marcos para ver qué ha pretendido al subrayar el aspecto de la imposición de secreto [77]. La actividad redaccional de Marcos, ciertamente innegable, tiende a dar una reinterpretación teológica de los hechos que relata; pero, aun exponiendo el evangelista su visión personal, mantiene un contacto estrecho con la realidad que narra [78]. En la síntesis teológica del evangelio de Marcos, centrada en la revelación progesiva del mesianismo de Jesús, la imposición y violación del secreto ocupan su puesto.

La razón de ser del secreto está apuntada por Marcos cuando, después de la confesión de Pedro e imponerle silencio, comienza Jesús a enseñar a los discípulos «que es conveniente que el Hijo del hombre padezca...» (8,31). Con el secreto mesiánico, Marcos expresa «la irrevocable y libre decisión de Jesús de abrazar la pasión por ser ésta la voluntad divina» [79]. Por esto, una vez que el Hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos (9,9), cesará la imposición de secreto [80]. La violación que a veces ocurre de este secreto (1,45; 7,36-37) no es una desarmonía en el conjunto de la teología de Marcos; es un modo de subrayar la gloria de Jesús [81], la

[77] G. MINETTE DE TILLESSE, o.c. p.28. Este es el procedimiento que sigue el autor en su obra, un análisis detallado de todos los elementos redaccionales que existen en Marcos en los diversos textos que tratan del tema.

[78] G. MINETTE DE TILLESSE, o.c. p.512. Así, por ejemplo, la alusión a la explicación en parábolas, que Marcos expone de un modo redaccional explicando este modo de predicación (Mc 4,10-12.33-34; cf. G. MINETTE DE TILLESSE, o.c. p.168-180; 181-186), es inteligible sólo en el marco de su teología; la explicación de Marcos está en consonancia con el dato del cuarto evangelio (Jn 16,25), aunque Juan no desarrolla ninguna teoría sobre las parábolas comparable a la de Marcos (cf. G. MINETTE DE TILLESSE, o.c. p.512).

[79] ID., o.c. p.321. [80] B. RIGAUX, o.c. p.138.

[81] H. J. EBELING, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus-evangelisten* (Berlin 1939) p.135.

dinámica de manifestación, expresada por la violación del secreto, que encerraban los milagros, los exorcismos de Jesús [82]. Sin embargo, a pesar de la publicidad de los hechos, a pesar de su dinamismo revelador durante la vida pública de Jesús, Marcos subraya igualmente la tónica de incomprensión e ininteligencia por parte de la muchedumbre y los discípulos. Ellos no han podido comprender la totalidad de la revelación. Sólo la resurrección del Señor traerá la luz completa. En el evangelio de Marcos se subraya la diferencia entre el tiempo, el «ahora» de la actividad de Jesús y el «después» de la resurrección (9,9) [83].

Para este conocimiento y penetración de la revelación del Mesías, la Iglesia, después de la resurrección de Jesús, desempeña un papel importante en el plan divino. Nada tiene de extraño que Marcos, redactando su evangelio en tiempo de fe pascual, al subrayar la incomprensión de los que vivieron en torno a Jesús, ponga de manifiesto así la profundidad de conocimiento de Jesús que se ha de adquirir en un clima eclesial.

c) El «evangelio» de Marcos

A la conjunción de este doble elemento estructural, horizontal y vertical, Marcos le da la denominación de «evangelio». Con esta palabra abre su libro (1,1), como el título de su obra. El uso que hace de este término explica el sentido que encierra. El evangelio, antes de ser mensaje, fue suceso. Por eso Marcos, aun poniendo en labios de Jesús la proclamación del evangelio (1,14-15), el mismo ministerio del Bautista es el que abre el «comienzo del Evangelio» [84]. El hecho concreto de la unción en Betania forma parte del contenido mismo del evangelio (14,9). Pero su contenido es, sobre todo, un mensaje que anuncia en primer lugar Jesús (1,14-15) y

[82] G. MINETTE DE TILLESSE, o.c. p.323.
[83] B. RIGAUX, o.c. p.138.
[84] J. DELORME, *Aspects doctrinaux du second évangile*, en *De Jésus aux Évangiles* (Paris 1967) p.82.

que se ha de continuar después de él para ser predicado a todas las gentes (13,10). El contenido mismo de este mensaje está explicitado por elementos redaccionales de Marcos. El objeto de la predicación de Jesús está formulado por una expresión que muy bien podría sintetizar un resumen tradicional de catequesis [85]. Pero, además, Marcos precisa el contenido de esta misma catequesis, o predicación eclesial. Dos veces hace Marcos, con un rasgo redaccional, una equiparación entre el «Evangelio» y Cristo, en una expresión repetida: «por causa de mí y del Evangelio» (8,35; 10,29) [86]. En los dos casos trata Marcos, no de un Evangelio en el que se cree, sino de un Evangelio que se ha de proclamar [87] sin avergonzarse de Jesús y sus palabras (8,38), para cuyo anuncio se ha dejado todo (10,28-29; cf. 3, 14-15). Para Marcos, en esta equiparación entre Cristo y «Evangelio», Cristo es no sólo el sujeto, sino el objeto mismo del Evangelio [88]; más aún, por el Evangelio, Cristo sigue presente en la comunidad [89]. Este Jesús presente en la comunidad ya no es objeto de incomprensión como durante su actividad en Galilea, camino de Jesuralén. Después de su resurrección, la imposición de secreto mesiánico ya no está vigente (9,9), sino que hay que proclamarlo a todas las gentes (13,10).

El «evangelio» de Marcos, según lo expuesto, se podría esquematizar y sintetizar de la siguiente manera:

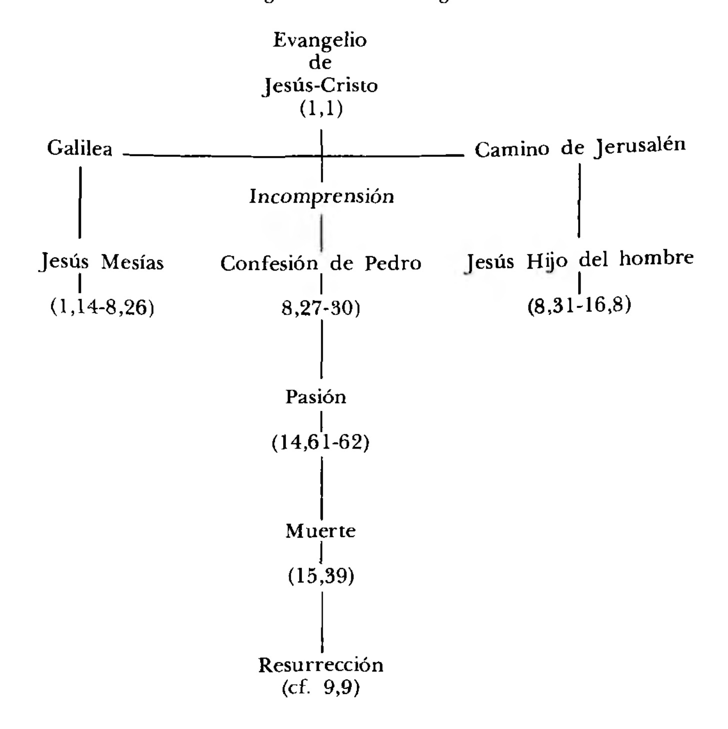
[85] J. Delorme, a.c. p.80.

[86] Los otros sinópticos retienen sólo el primer término: «por causa de mí» (Mt 16,25; Lc 9,24), o lo sustituyen «por causa de mi nombre» (Mt 19,29), o «por causa del reino de Dios» (Lc 18,29).

[87] J. Delorme, a.c. p.81.

[88] W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Göttingen ²1959) p.99.

[89] Id., o.c. p.85.90.



El Evangelio de Jesucristo que preanuncia Marcos (1,1) es la conjunción de una dimensión horizontal y geográfica: Galilea-camino de Jerusalén, con otra vertical consistente en una manifestación progresiva de Jesús: Mesías e Hijo del hombre. Si, por una parte, el evangelio de Marcos, en su línea horizontal, está caracterizado por un matiz de incomprensión, la revelación progresiva de Jesús tiene estadios cada vez más reveladores: confesión de Pedro-pasión-muerte hasta llegar, a partir de la resurrección, a revelarse totalmente (9,9) lo que ha estado oculto antes por imposición de secreto.

3. *Evangelio de Lucas*

ESQUEMA

a) Estructura del evangelio de Lucas.
- 1) Estructuración geográfica.
  - *a)* Prehistoria (1,5-4,13).
  - *b)* Actividad de Jesús en Galilea (4,14-9,50).
  - *c)* Camino hacia Jerusalén (9,51-19,27).
  - *d)* En Jerusalén (19,28-24,53).
- 2) Estructuración geográfico-teológica.
  - *a)* Prehistoria (1,5-4,13).
    - 1.º Infancia de Juan y Jesús (1,5-2,52).
    - 2.º Preparación de la vida pública de Jesús (3,1-4,13).
  - *b)* Actividad de Jesús en Galilea (4,14-9,50).
  - *c)* Camino hacia Jerusalén (9,51-19,27).
  - *d)* En Jerusalén (19,28-24,53).

b) Diversidad de elementos doctrinales.
- 1) Presentación de la persona de Jesús.
  - *a)* Jesús, profeta.
  - *b)* Jesús, salvador.
  - *c)* Jesús, Señor.
- 2) Universalismo en el tercer evangelio.
- 3) Evangelio de la bondad y exigencia.
  - *a)* Evangelio de la bondad.
  - *b)* Evangelio de la exigencia.
  - *c)* Sentido paradigmático de Jesús.
  - *d)* La fuerza del Espíritu.

El tercer evangelista, partiendo de elementos de tradición comunes a Marcos y Mateo, ha ordenado su obra con la adición de elementos propios o totalmente exclusivos o caracterizados por transposiciones significativas [89*]. Si Lucas, como hombre de tradición, ha mantenido lo recibido (1,2), también ha pretendido, como verdadero autor, una finalidad determinada en la ordenación de su evangelio (1,3-4). ¿Cuál es el sello redaccional que caracteriza la estructuración interna del conjunto?

89* Cf. supra c.5 p.239ss.

a) Estructura del evangelio de Lucas

1) Estructuración geográfica

Como de los otros sinópticos, también del evangelio de Lucas se ha presentado una estructura de tipo meramente geográfico [90]. Esta ordenación, según un esquema externo, se puede sintetizar así en sus líneas generales:

A) Proemio (1,1-4).

B) Prehistoria (1,5-4,13).
  1) Infancias de Juan y Jesús (1,5-2,52).
  2) Preparación de la vida pública de Jesús (3,1-4,13):
    — Actividad del Bautista (3,1-20).
    — Bautismo, genealogía y tentaciones de Jesús (3,21-4,13).

C) Actividad de Jesús en Galilea (4,14-9,50).
  1) En Galilea (4,14-15).
  2) Presentación y repulsa en Nazaret (4(16-30).
  3) Un día de sábado en Cafarnaúm: curación de un endemoniado en la sinagoga, de la suegra de Pedro, curaciones varias al atardecer (4,31-41).
  4) Partida al amanecer y predicación por las sinagogas de «Judea» (4,42-44).
  5) En el lago: pesca milagrosa y vocación de los primeros discípulos (5,1-11).
  6) «En una de las ciudades»: curación de un leproso (5,12-16).
  7) Disputas con fariseos (5,17-6,11):
    —«Un día»: sobre el perdón de los pecados al curar a un paralítico (5,17-26).
    —«Después»: sobre el trato con pecadores y sobre el ayuno al llamar a Leví (5,27-39).
    —«En sábado»: sobre la santificación del sábado al arrancar las espigas (6,1-5).
    —«Otro sábado»: sobre la santificación del sábado al curar una mano seca (6,6-11).

[90] El núcleo común a los tres sinópticos, cf. c.4. La estructura geográfica de Mateo, cf. c.6 p.284; la de Marcos, cf. c.6 p.299s. Presentan una estructura geográfica del evangelio de Lucas: E. Klostermann, *Das Lukasevangelium* (Tübingen 1929); M. Creed, *The Gospel according to St. Luke* (London 1930) p.LVII; N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* (Michigan 1956) p.46; J. Leal, *El plan literario del III Evangelio y la geografía:* EstE 29 (1955) 197-215; A. Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona [3]1978) p.381-385; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg [2]1953) p.10-14; P. Feine, J. Behm, W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg [16]1969) p.73-76.

8) En el monte eleccion de los apostoles, y en la llanura predicacion de Jesus (6,12-49)
9) Actividad varia (7,1- 8,21)
   — En Cafarnaum curacion del siervo del centurion (7,1-10)
   — En Nain resucita al hijo de la viuda (7,11-17)
   — Testimonio sobre el Bautista (7,18-35)
   — En casa del fariseo perdona a la pecadora (7,36-50)
   — Por las ciudades predica servido por algunas mujeres (8,1-3)
   — Predica en parabolas y muestra sus verdaderos parientes (8,4-21)
10) Grupo de milagros (8,22-56)
   — «Un dia» tempestad calmada (8,22-25)
   — «En la region de los gergesenos (gerasenos)» cura a un poseso (8,26-39)
   — «Al volver» cura a la hemorroisa y resucita a la hija de Jairo (8,40-56)
11) Mision de los apostoles y temores de Herodes (9,1-9)
12) En Betsaida multiplicacion de los panes (9,10-17)
13) Confesion de Pedro, anuncio de la pasion a los discipulos, instruccion a todos (9,18-27)
14) «Casi ocho dias despues», en un monte transfiguracion de Jesus (9,28-36)
15) «Al dia siguiente» curacion de un endemoniado, segundo anuncio de la pasion e instruccion a los discipulos (9,37-50)

D) Camino hacia Jerusalen (9,51-19,27)
1) El camino hacia Jerusalen (9,51)
2) Repulsa de los samaritanos (9,52-56)
3) «En el camino» condiciones para un seguimiento de Jesus, mision de los 72 y su vuelta (9,57-10,24)
4) Instrucciones varias (10,25-11,14)
   — Sobre el principal mandamiento (10,25-37)
   — «En el camino» al entrar en una casa, sobre la «unica cosa necesaria» (10,38-42)
   — «En cierto lugar» sobre la oracion (11,1-13)
5) Disputas con los enemigos (11,14-54)
   — Al explicar por que expulsa los demonios, alabanza dirigida a la Madre de Jesus (11,14-28)
   — Contra los que piden una señal (11,29-32)
   — Sobre la luz (11,33-36)
   — Discurso contra los fariseos (11,37-54)
6) Instrucciones a los discipulos (12,1-53)
   — Precaucion con la hipocresia de los fariseos (12,1-3)
   — Exhortacion a una confesion valiente (12,4-12)
   — No acumular riquezas, y confianza en Dios (12,13-34)
   — Sobre la vigilancia y fidelidad (12,35-53)
7) Llamada al pueblo a la penitencia (12,54-13,35)
   — Conocer los signos de los tiempos (12,54-59)
   — Necesidad de la conversion (13,1-5)
   — Parabola de la higuera esteril (13,6-9)

— Escandalo judaico por la curacion de una mujer encorvada hecha en sabado (13,10-17)
— Parabolas del grano de mostaza y levadura (13,18-21)
— La puerta estrecha, expulsion de los judios infieles y llamada a los gentiles (13,22-30)
— Insidias de Herodes, quejas y amenazas de Jesus sobre Jerusalen (13,31-35)

8) Comida en sabado en casa de un fariseo (14,1-24)
— Curacion de un hidropico (14,1-6)
— Eleccion de los primeros puestos (14,7 11)
— A quien hay que invitar (14,12-14)
— Parabola de la gran cena (14,15-24)

9) En el camino instruye a la muchedumbre sobre la renuncia y seguimiento (14,25-35)
— Condiciones del seguimiento (14,25-27)
— Parabola de la construccion de la torre y de la guerra (14,28-35)

10) Parabolas varias (15,1 16,31)
— De la misericordia oveja y dracma perdidas, hijo prodigo (15,1-32)
— Mayordomo infiel, el rico y el pobre Lazaro (16,1-31)

11) Instrucciones a los discipulos (17,1-18,30)
—Sobre los escandalos, el perdon y la fe (17,1-6)
—Cumplimiento sencillo del deber parabola del siervo obligado al servicio (17,7-10)
—«Camino de Jerusalen» el samaritano agradecido de entre diez leprosos curados (17,11-19)
—La venida del reino de Dios y el dia del Hijo del hombre (17,20-37)
—Parabolas sobre la oracion el juez injusto, el fariseo y el publicano (18,1-15)
—Necesidad de hacerse como niños (18,15-17)
—El joven rico y el peligro de las riquezas (18,18-30)

12) Al finalizar el camino a Jerusalen (18,31-19,27)
— Subiendo a Jerusalen tercer anuncio de la pasion (18,31 34)
— Cerca de Jerico curacion del ciego (18,35-43)
— En Jerico entrevista con Zaqueo (19,1-10)
— Cerca de Jerusalen parabola de las minas (19,11-27)

E) EN JERUSALEN (19,28-24,53)

a) *En el templo* (19 28 21 38)

1) Entrada triunfal (19,28-46)
— Subiendo a Jerusalen (19,28)
— Al acercarse a Betfage y Betania, junto al monte de los Olivos envio de los dos discipulos (19,29-36)
— A la bajada del monte aclamacion de las turbas y enfado de los fariseos (19,37-40)
— Viendo la ciudad llanto sobre ella (19,41 44)
— Entra en el templo y expulsa a los mercaderes (19,45-46)

2) Enseñanza en el templo (19,47-21,38).
— Encuentro con los príncipes de los sacerdotes y escribas (19,47-21,4):
—Sobre el poder de Jesús (19,47-20,8).
—Parábola de los malos viñadores (20,9-19).
—Sobre el tributo al César (20,20-26).
—Sobre la resurrección de los muertos (20,27-40).
—El Mesías, hijo de David (20,41-44).
—Contra los fariseos devoradores de las casas de las viudas; el óbolo de la viuda (20,45-21,4).
— Discurso escatológico (21,5-36).
— Enseñanza diaria en el templo (21,37-38).

b) *En la ciudad de Jerusalén* (22,1-24,53).
1) Pasión (22,1-23,56):
— Al acercarse la Pascua: traición de Judas (22,1-6).
— El día de los ácimos: última cena (22,7-3 8).
— En el monte de los Olivos: oración y prisión (22,39-53).
— En casa del príncipe de los sacerdotes (22,54-71).
— Ante Pilato (23,1-5).
— Ante Herodes (23,6-12).
— De nuevo ante Pilato (23,13-25).
— Camino de la cruz (23,26-32).
— Crucifixión, muerte, sepultura (23,33-56).
2) Resurrección (24,1-53):
— Mensaje del ángel a las mujeres, incredulidad de los apóstoles (24,1-12).
— Aparición a los de Emaús (24,13-35).
— Aparición a los apóstoles (24,36-49).
— Ascensión de Jesús en Betania y vuelta de los apóstoles a Jerusalén (24,50-53).

El esquema geográfico es claro en sus líneas más generales. Después del prólogo (1,1-4) y prehistoria (1,5-4,13), el ministerio de Jesús se centra primero en Galilea (4,14-9,50), después se realiza todo en el camino hacia Jerusalén (9,51-19,27), para terminar con su actividad en el templo y ciudad de Jerusalén (9,28-24,53).

a) Prehistoria (1,5-4,13)

Ya en estos capítulos primeros en que Lucas cuenta la prehistoria del ministerio de Jesús se vislumbra la orientación, en su aspecto geográfico, de todo el evangelio. En primer lugar, la ciudad de Jerusalén es la que adquiere mayor relieve. Con ella se abre el evangelio, al

desempeñar Zacarías su ministerio (1,5-23), y en ella se cierra esta sección de prehistoria, invirtiendo Lucas el orden de Mateo (Mt 4,5) y colocando en tercer lugar la tentación en Jerusalén (Lc 4,9). Los episodios de la Presentación (Lc 2,22-38) y de la Pascua cuando Jesús tenía doce años (2,41-52) suceden en Jerusalén, aludiéndose repetidas veces a ella (2,22.25.41.42.43.45). A Jerusalén subían anualmente José y María (2,41). En los relatos que trae Mateo de la infancia aparece Jerusalén sólo dos veces (Mt 2,1.3) y como de paso, con ocasión de la venida de los Magos. Dentro de Jerusalén, Lucas centra su actuación en el templo, donde se realizan todas las escenas contadas en la ciudad (1,9.21.22; 2,27.37.46).

Después de Jerusalén, es Nazaret de Galilea el punto de referencia principal en relación a Jesús. En Nazaret (1,26) se abre propiamente el evangelio de la infancia de Jesús con la Anunciación, como en Nazaret se abre también en Lucas el ministerio de Jesús (4,16). En esta escena de la sinagoga de Nazaret se alude expresamente a la permanencia de Jesús en Nazaret, «donde se había criado» (4,16), después que bajó con sus padres allá desde Jerusalén (2,51).

Toda la infancia de Jesús, según la narración de Lucas, está concentrada en tierra de Israel: el lugar de su nacimiento, Belén (2,4); la ciudad de permanencia, Nazaret (2,51), con las subidas frecuentes a Jerusalén (2,22.41). Lucas no narra, como Mateo (Mt 2,13-22), la huida y estancia en Egipto. El ministerio de Jesús, Lucas lo circunscribirá también a la tierra de Israel.

Lucas limita no sólo la vida de Jesús, durante su infancia y ministerio público, a la región de Galilea y Judea; también el ministerio del Bautista lo reduce Lucas a un lugar determinado, la región del Jordán. Ni Jesús actúa en la región del Bautista, ni el Bautista en el territorio de Jesús. Así Lucas, al presentar al Bautista, lo coloca en la región del Jordán (3,3), y omite la mención de Jerusalén y la Judea que hacen los otros sinópticos (Mt 3,5; Mc 1,5). Por el contrario, a Jesús no lo introduce en

la región del Jordán, como lo hacen Mateo y Marcos en la escena del bautismo (Mt 3,13; Mc 1,9) y en la vida pública (Mt 19,1; Mc 10,1); Lucas une el Jordán con Jesús sólo para decir que «volvió» de él (4,1). Se puede afirmar con Conzelmann [90*] que hay un plan en Lucas de establecer una división geográfica y una separación en la región de actividad de Jesús y del Bautista.

El plan geográfico esbozado por Lucas en esta sección de prehistoria se continúa en las tres secciones principales del evangelio. El engranaje literario de estos tres centros de acción es manifiesto (4,14-15 // 9,51 // 19,28.29.37.41.45). La estructuración dentro de cada una de estas tres secciones principales ya es más difícil de subrayar.

b) Actividad de Jesús en Galilea (4,14-9,50)

Se observa un marcado interés redaccional en Lucas de mantener la actividad pública de Jesús dentro de los límites del territorio judío. Así, mientras que Mateo y Marcos desarrollan la acción de Jesús primero en Galilea, junto al lago (Mt 4,12.18; Mc 1,14.16), prolongando después sus viajes hasta la región de Tiro y Sidón (Mt 15,21; Mc 7,24.31), Decápolis (7,31), Cesarea de Filipo (Mt 16,13; Mc 8,27); Lucas, por el contrario, se circunscribe al territorio de Galilea (4,14), Nazaret (4,16), Cafarnaúm (4,31), sinagogas de «Judea» [91] (4,44), omitiendo todas esas salidas a las que aluden Mateo y Marcos. En Lucas sólo se hace una breve salida a la región de los gergesenos (8,26), y sin éxito, pues lo

[90*] H. CONZELMANN, *The Theology of Saint Luke* (London 1960) p.27.

[91] Lucas emplea el término de «Judea» en vez de Galilea, generalizando así Palestina, incluida la Galilea, como en Lc 1,5; 6,17; 7,17; 23,5; Act 2,9; 10,37; cf. J. M. Creed, J. Schmid, W. Grundmann in Lc 4,44. H. Conzelmann cree ver aquí un indicio de una geografía no muy clara en Lucas, imaginando juntas Judea y Galilea; cf. H. CONZELMANN, *The Theology of Saint Luke* (London 1960) p.41.69. Por el contrario, se ha de mantener, a juzgar por el libro de los Hechos de los Apóstoles, un claro conocimiento de Palestina en Lucas; cf. H. F. D. Sparks, en la recensión del libro de Conzelmann, en JTS 14 (1963) 155ss.

expulsan (8,37). La alusión expresa de que esta región de los gergesenos está «frente a Galilea» (8,26) muestra que es una verdadera excepción dentro de la sección [92]. Una ordenación más detallada de la sección no la presenta Lucas, ya que se limita con frecuencia a decir en el aspecto geográfico: «en una de las ciudades» (5,12), «en el monte» (6,12), «caminaba por las ciudades y pueblos» (8,1); y en el aspecto cronológico: «en sábado» (4,31; 6,1.6), o sencillamente «un día» (5,17; 8,22).

En toda la sección predominan los hechos en contraposición con la sección siguiente, en la que abundan las intrucciones. La agrupación de estos hechos se verifica como la actividad de un día (4,31-41); en la sinagoga (4,33), sale de ella y entra en la casa (4,38), al atardecer (4,40), de nuevo al amanecer (4,42); según el tema de disputas con los fariseos (5,17-6,11); grupo de milagros (8,22-56).

c) **Camino hacia Jerusalén** (9,51-19,27)

Toda esta sección, la más característica de Lucas, está fuertemente marcada por esta acción itinerante de Jesús hacia una meta concreta: Jerusalén. Se abre con un versículo solemne, en que se comienza la marcha hacia la ciudad (9,51), y se va repitiendo con frecuencia como motivo y tema de toda la sección (9,52.56.57; 10,38; 13,22.33; 14,25; 17,11), intensificándose la concreción de la topografía conforme se va finalizando el camino que conduce a Jerusalén (18,31.35; 19,1.11). Durante todo este «camino de Lucas», las alusiones topográficas están aún más difuminadas que en la primera parte. Sólo se encuentran algunas alusiones a datos geográficos generales: una villa samaritana (9,52), «por medio de Samaria y Galilea» (17,11), «cierta villa» (17,12); es la perspectiva de Jerusalén la que lo llena todo, incluso se la apostrofa antes de verla y antes de llegar a ella (13,34-35). Solamente ya al final se precisan más los datos (18,35; 19,1). La casi totalidad de lo ex-

[92] H. CONZELMANN, o.c. p.49.

puesto en la sección queda encuadrada únicamente por el sentido de dirección hacia Jerusalén. La mayor parte la constituye una serie de enseñanzas e instrucciones. Su agrupación en secciones homogéneas es bastante difícil y quizá sólo posible en algunos casos [93]: sobre la oración (11,1-13), disputas con los adversarios (11,14-54), lo acaecido durante la comida en un día de sábado (14,1-24), parábolas [94] sobre la oveja perdida, dracma perdida e hijo pródigo (15,1-32); sobre las riquezas (16,1-31). Todo el camino y el viaje es artificial. Los hechos o instrucciones se han querido agrupar no en sitios determinados, sino en un marco significativo [95].

d) En Jerusalén (19,2 8.24.53)

Es la meta que se ha venido persiguiendo durante todo el Evangelio. Los últimos pasos antes de llegar a ella se van recalcando (19,28.29.37.41.45). A la vista de la ciudad, Jesús pronuncia, en un texto exclusivo de Lucas, un oráculo profético de destrucción (Lc 19,41-44). En el discurso escatológico aludirá también más claramente a la ruina de Jerusalén (21,20-24). Lucas, establecido contacto con la ciudad, ya no la abandona. En los otros sinópticos, Mateo y Marcos, después de la entrada en Jerusalén, Jesús se retira aún y actúa en Betania (Mt 21,17; 26,6; Mc 11,11-12.19; 14,3); el discurso escatológico está situado en el monte de los Olivos (Mt 24,3; Mc 13,3). En el evangelio de Lucas, por el contrario, una vez entrado Jesús en Jerusalén, ya no se retira de ella; de día enseña en el templo; de noche ora en el monte de los Olivos (21,37). En el templo enseña y en él pronuncia el discurso escatológico (21,1.5). En toda esta sección de la estancia de Jesús en Jerusalén, la alusión al

[93] J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg [2]1953) p.9s.

[94] Las tres parábolas forman una unidad. A las dos primeras se les aplica la denominación singular de «parábola» (15,4) y están construidas en riguroso paralelismo. Las tres tienen un común denominador, algo «perdido y encontrado» (15,4.5.6.8.9.32); cf. S. LYONNET, *Le péché:* DBS VII 489-490.

[95] A. GEORGE, *Tradition et Rédaction chez Luc. La construction du troisième Évangile,* en *De Jésus aux Évangiles* (Paris 1967) p.109s.

templo, en el que ha centrado toda la actividad, es continua (19,45.47; 20,1; 21,5.37.38). La inclusión con que expone Lucas la docencia diaria de Jesús en el templo (19,47; 21,37-38) muestra una clara intención redaccional [96]. Esta docencia en el templo tiene, según parece, una más larga duración en Lucas [97] (19,47; 21, 1.37-3 8) que los tres días señalados por Marcos (Mc 11,11.12.20) o los dos indicados por Mateo (Mt 21,18).

Como durante el período de docencia de Jesús en el templo (19,28-21,38) Jesús no se aparta de la ciudad según Lucas, tampoco durante los capítulos dedicados a la pasión y resurrección (c.22-24). Mateo y Marcos ponen en el pórtico de la pasión, antes de la última Cena, la unción en Betania (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9); Lucas la omite, manteniendo así la unidad de lugar en los capítulos dedicados a la pasión (c.22-23). Igualmente sucede con el capítulo de las apariciones: Lucas omite las apariciones en Galilea (Mt 28,16); incluso en las palabras del ángel a las mujeres, la alusión a Galilea no es como lugar de apariciones futuras (Mt 28,7; Mc 16,7), sino como región de un ministerio pasado (Lc 24,6). El relato de la aparición en Emaús (24,13-35) está enmarcado con una doble alusión a Jerusalén, se indica la distancia de la ciudad (24,13) y en ella se finaliza (24,33). La misión que se encomienda a los apóstoles (24,44-49) ha de comenzar en Jerusalén (24,48). Por eso, después de la ascensión, que se verifica cerca de Betania (24,50), los apóstoles se vuelven a Jerusalén (24,52) y permanecen en el templo (24,53). Así Lucas, que había

[96] Tanto aparece subrayada la idea del templo, que Conzelmann llega a decir que la «entrada triunfal» de Jesús está conectada con el templo, no con Jerusalén. Conzelmann opina que, en Lucas, Jesús no entra en Jerusalén antes de la última Cena. Según Conzelmann, no sería una objeción valedera el decir que, para entrar en el templo, primero había que entrar en la ciudad, pues no tiene idea clara de la posición de la ciudad y del templo (cf. o.c., p.75). Aunque esta separación topográfica de templo y ciudad que indica Conzelmann parece un poco rígida (cf. infra nota 124), sí es cierto que el templo adquiere una marcada nota redaccional en la intención de Lucas.

[97] H. CONZELMANN, o.c., p.79; A. GEORGE, a.c., p.114.

comenzado en Jerusalén, en el templo (1,9), orientándolo después todo él hacia Jerusalén [98] (4,9), lo concluye también en el mismo templo de Jerusalén (24,52-53).

2) Estructuración geográfico-teológica

Esta ordenación de tipo cronológico: infancia y preparación al ministerio como prehistoria, y de tipo geográfico: en el enfoque y diversidad de secciones durante el ministerio, es clara en el evangelio de Lucas. Pero este esquema de tipo cronológico-geográfico, ¿encierra en sí una ulterior significación teológica? Conzelmann afirma que Lucas «añade al esquema temporal un esquema geográfico que al mismo tiempo tiene un sentido básico cristológico» [99]. ¿Cuál es este sentido ulterior teológico que Lucas ha pretendido en la estructuración redaccional de su evangelio?

a) **Prehistoria** (1,5-4,13)

Lucas es consciente del núcleo de predicación apostólica constituido por la actividad de Jesús desde Galilea hasta Jerusalén (Act 1,22-24; 10,37-43; 13,23-31). El comienzo de ese núcleo kerygmático lo pone Lucas a partir del bautismo de Jesús recibido de Juan (Act 1,22), o también a partir de la predicación en Galilea, después de haber recibido el bautismo (Act 10,37). Esta concepción de Lucas queda de alguna manera plasmada en su evangelio. La genealogía de Jesús (3,23-38) no abre el libro, como en Mateo (Mt 1,1-17), sino que está puesta precisamente después del bautismo de Jesús (Lc 3,21-22). Su colocación ahí es intencionada, ya que la escena del bautismo (3,21-22) y el relato de las tentaciones

[98] Lucas invierte el orden de las tentaciones poniendo la última en el pináculo del templo y nombrando explícitamente a Jerusalén (4,9). Mateo pone la segunda tentación en la «ciudad santa» (4,5).

[99] H. Conzelmann, o.c. p.193. A. George (cf. a.c. p.102s) estudia también el evangelio de Lucas no limitándose sólo a unos períodos concretos y a su delimitación topográfica, sino analizando también su contenido doctrinal y su función en relación con el conjunto.

(4,1-13) tienen una unión muy natural y estrecha; no se explicaría su separación en la redacción sin una finalidad concreta en la genealogía que los separa. A partir del bautismo, Lucas está subrayando el inicio auténtico del evangelio; coloca enfáticamente el verbo «comenzar» (3,23) al principio de la genealogía en armonía con la concepción de la predicación apostólica [100] (Act 1,22; 10,37). Este comienzo auténtico del evangelio de Lucas está integrado por un tríptico: bautismo, genealogía y tentaciones, colocado antes del ministerio de Jesús en Galilea (4,14; cf. Act 10,37), y le precede la infancia de Juan y de Jesús (1,5-2,52), además de la actividad del Bautista. ¿Qué finalidad pretende Lucas con cada una de estas partes de la prehistoria?

1.° *Infancia de Juan y Jesús* (1,5-2,52).—Los dos primeros capítulos de Lucas presentan una estructura marcadamente redaccional con un riguroso paralelismo entre los dos personajes. Están constituidos estos capítulos por un díptico que se desarrolla en dos fases, teniendo cada una de ellas un episodio complementario [101]. Junto con grandes semejanzas, hay notables diferencias entre los dos elementos del díptico:

A) SEMEJANZAS EN LA ESTRUCTURA

1) *Díptico de las anunciaciones de los nacimientos* (1,5-56).

		Del Bautista	*De Jesús*
a)	Anunciaciones (1,5-38)	1,5-25	1,26-38
	— Presentación de los padres ...	1,5-7	1,26-27
	— Presentación del ángel	1,11	1,28
	— Se da una turbación	1,12	1,29
	— Palabras del ángel: No temas	1,13	1,30
	— Anuncio del nacimiento	1,13	1,31
	— Indicación del nombre	1,13	1,31
	— Pregunta al ángel	1,18	1,34
	— Se da una señal	1,20	1,36
b)	Episodio complementario (1,39-56)		
	— Visitación		1,39-55
	— Conclusión		1,56

[100] J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke* (London 1930) p.60; I. DE LA POTTERIE, *Excerpta exegetica ex Evangelio Sancti Lucae in usum alumnorum P. I. B.* (Romae 1963-1964) p.101.

[101] R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris 1957) p.32s.

2) *Díptico de los nacimientos* (1,56-2,52).

	Del Bautista	*De Jesús*
a) Nacimientos	1,57-58	2,1-20
— Se cumplieron los días del nacimiento	1,57	2,6
— Alegría con el nacimiento	1,58	2,10
b) Circuncisión y manifestación	1,57-80	2,21-40
— Circuncisión	1,59	2,21
— Imposición del nombre	1,60-63	2,21
— Cántico	1,68-79	2,29-32
— Conclusión: crecimiento	1,80	2,40
c) Episodio complementario (2,41-52)		
— Encuentro en el templo		2,41-51
— Conclusión: crecimiento		2,52

B) Diferencias en la presentación de los personajes

1.º *Presentación de los padres.*

Del Bautista	*De Jesús*
— Primero Zacarías, después Isabel (1,5)	— Primero la Virgen, después José (1,27)
— Ambos justos ante Dios por observancia de mandamientos de la Ley (1,6)	— María, objeto del favor (gracia) de Dios (1,28)
—«Tu oración ha sido oída» (1,13)	—«Has encontrado gracia ante Dios» (1,30) (la iniciativa es de Dios)
—«Quedarás mudo y no podrás hablar... por no haber creído a mis palabras que se cumplirán» (1,20)	— Bienaventurada la que ha creído porque las palabras del Señor se cumplirán (1,45)
—«Salió y no podía hablar» (1,22)	—«Dijo María: He aquí la esclava del Señor...» (1,38)

2.º *Presentación de Juan y Jesús.*

Juan	*Jesús*
— El será grande ante Dios (1,15)	— El será grande (1,32)
— El no beberá vino ni licor, estará lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre (1,15b)	— Será llamado Hijo del Altísimo (1,32)
—«El convertirá a muchos de los hijos de Israel al Señor su Dios y le precederá con el espíritu y poder de Elías para hacer volver los corazones de los padres a los hijos... para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (1,16-17)	— El Señor-Dios le dará el trono de David, su padre. reinará eternamente sobre la casa de Jacob, y su reino no tendrá fin (1,32-33)

Lucas, que quiere ser historiador, como lo demuestra su prólogo (1,1-4), e historiador de acontecimientos «cumplidos entre nosotros» (1,1) e interpretados por los que fueron «ministros de la palabra» (1,2), abre la historia que se prolonga en su cumplimiento hasta nosotros con el sentido y misión que tienen estos dos personajes. Ciertamente que hay un parecido grande en la estructuración que se da a la presentación del Bautista y Jesús: en el anuncio, nacimiento, circuncisión, imposición de nombre, manifestación y crecimiento. Pero estas semejanzas estructurales subrayan precisamente las diferencias de contenido [102], situando a cada uno en el puesto que le corresponde dentro de esta historia de salvación [103]. El contraste establecido entre los padres del Bautista y Jesús hacen vislumbrar y acentúan aún más la desigualdad que hay entre éstos. Juan el Bautista está en plena subordinación, como Precursor (1,15-17. 76-77), a Jesús, Hijo del Altísimo (1,32), Hijo de Dios (1,35), Salvador, Cristo-Señor (2,11), ungido del Señor, luz de las naciones (2,32), puesto para caída y resurrección de muchos en Israel (2,34). Así las infancias de Juan y Jesús, con sus semejanzas, y sobre todo con sus diferencias, constituyen una primera entrada al evangelio.

2.° *Preparación de la vida pública de Jesús* (3,1-4,13).—En esta sección que precede inmediatamente a la actividad de Jesús se establece un paralelismo parecido, aunque no tan acentuado, entre la actividad del Bautista (3,1-20) y la trilogía bautismo, genealogía y tentaciones de Jesús (3,21-4,13). Hay también una serie de semejanzas estructurales, al mismo tiempo que se subrayan las diferencias entre los dos personajes.

Con un sincronismo solemne (3,1-2a) y una formulación de sabor profético: «fue dirigida la palabra de Dios a Juan» (3,2b; cf. Jer 1,1-2), se introduce la actividad del Bautista, indicando así su vocación profética; en

[102] ID., o.c. p.33.

[103] A. GEORGE, a.c. p.103-104; ID., *Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1-2:* Mélanges B. Rigaux (Gembloux 1970) p.147-171.

el bautismo es presentado Jesús bajando sobre El el Espíritu y oyéndose una voz del cielo (3,22). Se repite la filiación de Juan, hijo de Zacarías (3,2b), enlazando así con la infancia; Jesús se presenta, «según se creía, como hijo de José» (3,23). La palabra de Dios fue dirigida a Juan en el desierto (3,2); Jesús es conducido por el Espíritu en el desierto (4,1). La actividad de Juan, por toda la región del Jordán (3,3); al comienzo de la actividad de Jesús se dirá de El que su fama se extendió por toda la región (4,14). Juan es encarcelado (3,20) y Jesús rechazado (4,29).

Si al comienzo de la actividad del Bautista son grandes las semejanzas entre éste y Jesús, aún son mayores las diferencias. Juan se presenta como profeta (3,2-3); Jesús, como Hijo de Dios (3,22). En la genealogía del Bautista se dice sólo «hijo de Zacarías» (3,2); en la de Jesús, partiendo de José (3,23), se remonta hasta el origen, «hijo de Adán, Hijo de Dios» (3,38). En su predicación, Juan anuncia una salvación futura (3,6); en cambio, Jesús dirá que en El se ha cumplido la Escritura (4,21). Con el encarcelamiento de Juan, su voz se apaga y su actividad termina; Jesús, después de la repulsa que hacen de él, sigue su camino (4,30) [104]. Toda la actividad de Juan está concluida y resumida (3,1-20) [105] antes de comenzar Jesús la suya. Hay una división cronológica entre la actividad de Juan y la de Jesús, al mismo tiempo que una división geográfica [106], limitándose Juan a la región del Jordán, y Jesús, a Galilea y Judea. La concepción teológica de esta división espacio-temporal entre el Precursor y el Mesías está expresada por Lucas [107]: «La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde ahí comienza a anunciarse la buena nueva del reino de Dios» (16,16). Juan aún pertenece a la Ley y los Profe-

[104] I. DE LA POTTERIE, *Excerpta exegetica ex Evangelio Sancti Lucae in usum alumnorum P. I. B.* (Romae 1963-1964) p.48.

[105] Lucas, en el bautismo de Jesús (3,21-22), suprime la mención de Juan que hacen los otros sinópticos (Mt 3,13; Mc 1,9).

[106] Cf. supra p.319.

[107] H. CONZELMANN, o.c. p.23.

tas, Jesús abre una nueva época, aunque entre los dos hay una línea de continuidad (16,17): «hasta ahora *sólo* había la Ley y los Profetas, pero a partir de ahora se da *también* la proclamación del reino» [108].

b) Actividad de Jesús en Galilea (4,14-9,50)

Toda esta sección, que fundamentalmente sigue la ordenación de Marcos [109], aunque con algunas omisiones, transposiciones y adiciones [110], tiene un marcado sello redaccional geográfico evitando toda salida de los fines de Israel [111]. En esta parte se anuncia el misterio de Jesús a Israel [112]. El tema u objeto de este anuncio no lo especifica Lucas en el sumario inicial con que abre la sección (4,14-15), como lo hacen Marcos (1,15) y Mateo (4,17). Este tema lo ha reservado para presentarlo programáticamente en la escena de la sinagoga de Nazaret (4,16-30), que ha adelantado intencionadamente [113]. En Jesús se cumplen, en esa escena (4,21), las palabras de Isaías (Lc 4,18-19; cf. Is 61,1-2). La unción del espíritu en Jesús (4,18; cf. 3,22) está encaminada a anunciar la buena nueva a los pobres, la liberación a los cautivos, la vista a los ciegos y a dar la libertad a los oprimidos. Lucas, al mostrar así a Jesús como el cumplimiento «hoy» (4,21) de la misión liberadora anunciada por Isaías, está delineando el esbozo germinal presentado al anunciar a los pastores el nacimiento «hoy» del «salvador» (2,11). Esta faceta de Jesús «salvador» es la que va a desarrollar Lucas a lo largo del evangelio juntamente con la de «profeta» (4,24).

En esta sección (4,16-9,51), Lucas acumula la mayoría de las obras liberadoras de Jesús: milagros de curación de enfermedades (4,38-40; 5,12-16.18-26; 6,6-11.18-19; 7,1-17.21; 8,40-56), expulsión de demonios

[108] Id., o.c. p.23.
[109] Cf. supra c.5 p.238s.
[110] Cf. supra c.5 p.240ss.
[111] Cf. supra p.320s.
[112] A. George, a.c. p.105-109.
[113] Cf. supra c.5 p.243.

(4,33-37.41; 6,18; 7,21; 8,2.26-39; 9,38-42), convivencia con pecadores (5,29-32) y perdón de pecados (5,20; 7,36-50).

A la misión recibida de «evangelizar» (4,18) alude con frecuencia Lucas en esta sección (4,16-9,50) con este verbo, típicamente lucano [114] (4,43; 7,22; 8,1). A esta misión evangelizadora de Jesús se suman los apóstoles (9,6).

El mesianismo y profetismo de Jesús, aunque tiene un arranque inicial, según lo presenta Lucas, en su patria, encierra un dinamismo que ha de traspasar las fronteras de Israel, como la acción de Elías y Eliseo (4,26-27). La luz se coloca para que la vean los que vengan a ella (8,16). Este atisbo de universalismo se realizará después por los apóstoles en un paralelismo riguroso con la escena de Nazaret; ellos, rechazados por los judíos, se volverán a los gentiles (Act 13,40-49; 18,5-6; 22,18-21; 28,23-29). Este universalismo arrancará de Jerusalén hasta extenderse a todas las gentes (24,48). Pero antes Lucas enfoca todo su evangelio camino de esta ciudad.

c) **Camino hacia Jerusalén** (9,51-19,27)

En esta sección orientada hacia Jerusalén, no es el valor meramente geográfico el que Lucas subraya. El sentido teológico que pretende mostrar, de alguna manera está puesto de manifiesto en el versículo que abre la sección; en él se habla de un caminar a Jerusalén al «cumplirse» los días de su «ascensión» (9,51).

Detrás de este «cumplirse», en el vocabulario de Lucas está incluido lo que se había de realizar en Jerusalén; lo que se había de cumplir, por estar escrito: «que el Cristo padeciera y resucitara» (24,44-46). Sobre esto que se habría de «cumplir» en Jerusalén, habla Jesús con Moisés y Elías en la transfiguración (9,31); sobre esto

[114] Cf. supra c.4 p.178. Este verbo «evangelizar» es el que se recoge en la sección siguiente (16,16), pero refiriéndose a la actuación de Jesús a partir de Juan el Bautista.

que se había realizado ya, habla Jesús a los de Emaús diciéndoles que era necesario que el Cristo padeciera (24,26). El caminar a Jerusalén es un caminar hacia la pasión [115]; la misma expresión de «caminar» es a veces un eufemismo para significar la muerte (13,33) [116]. En esta sección, además del anuncio común a los sinópticos (18,31-34), habla del bautismo con que ha de ser bautizado (12,40), de su muerte en Jerusalén, como corresponde a un profeta (13,33), siendo conveniente que padezca.

En el contenido de todo esto que se ha de cumplir en Jerusalén, Lucas pone la pasión, pero unida a la resurrección e incluyendo además la ascensión. Este caminar a Jerusalén está puesto como el comienzo de la ascensión, de este movimiento ascensional de Jesús de la tierra al cielo [117]. El término empleado para indicar esta subida (9,51) está en relación con el usado para aludir a la ascensión (Act *1,2.11.22*). La entrada en la gloria es el término de lo expuesto en las Escrituras sobre el Cristo después de haber padecido (24,26-27). El tema de conversación de Jesús con Moisés y Elías en la transfiguración fue sobre esta «salida» que se había de cumplir en Jerusalén (9,31) [118].

El caminar a Jerusalén, englobando en su contenido muerte, resurrección y ascensión, es algo que Lucas lo ha presentado reiteradamente como una firme resolución de Jesús (9,51.52.53) [119].

Al subir Jesús a Jerusalén caminan junto con El los

[115] H. CONZELMANN, o.c. p.63; A. GEORGE, a.c. p.110.

[116] J. H. DAVIES, *The Purpose of the Central Section of St. Luke's Gospel,* en *Studia Evangelica* t.2: Texte und Untersuchungen 87 (Berlin 1964) 166.

[117] J. H. DAVIES, a.c. p.165.

[118] ID., a.c. p.165. Aunque la palabra ἔξοδος, por sí misma, puede limitarse al sentido de «muerte», en la escena de la transfiguración, por prefigurar en la redacción de Lucas la ascensión (Lc 9,30.31: ἄνδρες δύο, ἐν δόξῃ; cf. Lc 24,4; Act 1,10), se extiende a todos los sucesos finales acaecidos en Jerusalén hasta la ascensión; cf. I. DE LA POTTERIE, *Excerpta exegetica ex Evangelio Sancti Lucae...* p.8.

[119] J. STARCKY, *Obfirmavit faciem suam ut iret Ierusalem:* RScRel 39 (1951-1952) 197-202.

discípulos (9,56.57; 10,38; 18,31) y a veces la muchedumbre (14,25). En este camino, Jesús expone abundantes temas didácticos en frecuentes instrucciones: sobre las condiciones para seguirle (9,57-62; 14,25-27), sobre la oración (11,1-13; 18,1-14), sobre las riquezas (12,13-21; 18,18-30), confianza en Dios (12,22-34)... Todas estas instrucciones que Lucas recoge cuidadosamente en el camino hacia Jerusalén [120] están dadas a los discípulos y a los que le siguen en la perspectiva de su partida [121]. Más aún, van señalando la concepción del discípulo, del que ha de seguir a Jesús hacia la pasión y gloria, por el camino de la cruz y renuncia [122].

La alusión que se hace de Samaria al comienzo y final de esta sección (9,52-56; 17,11) presentaría una línea de continuidad con el universalismo apuntado en la escena de Nazaret (4,16-30); durante todo este camino hacia Jerusalén se van haciendo alusiones a la venida de los gentiles (13,25-29; 14,16-24) [123].

d) En Jerusalén (19,28-24,53)

En esta sección culmina la orientación dada al evangelio de Lucas. Jerusalén es el lugar donde se realizan los sucesos salvíficos de pasión, muerte, resurrección y ascensión del Señor, y donde tomará inicio la expansión de la Iglesia después de la venida del Espíritu.

La acción de Jesús al comienzo de esta sección (19,28-21,38) se coloca fundamentalmente en el templo. Esta alusión continua al templo (19,45.47; 20,1.5.37.38) no implica precisamente una contradistinción con la ciudad misma de Jerusalén motivada por un desconocimiento de la topografía en Lucas [124]. La enseñanza de

[120] B. REICKE, *Instruction and Discusion in the Travel Narrative*, en *Studia Evangelica* t.1: Texte und Untersuchungen 73 (Berlin 1959) 206-216.

[121] A. GEORGE, a.c. p.111.

[122] J. M. CREED, o.c. p.193s.

[123] A. GEORGE, a.c. p.111s.

[124] Así opina Conzelmann, relegando la entrada en la ciudad al momento de la última cena, como preludio de la pasión (cf. o.c., p.75.198). El conocimiento que el evangelista muestra en otras ocasio-

Jesús en el templo (19,47-48; 21,37-38) constituye el marco que Lucas pone a la doctrina de Jesús. Es esta doctrina e instrucción lo que Lucas subraya al presentarlo a diario enseñando en el templo (19,47; 21,37), y es de esta instrucción diaria de la que se quejan los fariseos al preguntarle con qué poder hace «estas cosas» (20,1-2) [125]. Además, esta actuación de Jesús en el templo puede acentuar la presentación regia con que Lucas ha hecho entrar a Jesús en Jerusalén (19,28-44) [126]. Lucas solo entre los sinópticos hace llamar a Jesús en esta escena rey (19,38; cf. Jn 12,13) [127]. De algún modo se adelanta al enfoque mismo que va a dar al relato de la pasión.

Con esta entrada «regia» en Jerusalén y manifestación en el templo se da comienzo a la repulsa de la pasión (22,1-23,56) [128]. El asalto de Satanás iniciado contra Jesús en las tentaciones (4,13) se recrudece en la pasión (22,3.31.53). Al atribuir a Satanás esta invectiva de la pasión, Lucas omite la escena de la unción en Betania

nes de la topografía de la ciudad y templo (Lc 4,9; Act 21,20-30; 22,17-18), el enfoque de toda la sección anterior hacia Jerusalén, la alusión que se hace de Jerusalén en esta misma sección (18,41-44; 21,19-24) obstaculizan la afirmación de Conzelmann. Cf. A. GEORGE, a.c. p.113. No comparten esta opinión de Conzelmann: J. H. Davies (a.c. p.186 nota 3); H. F. D. Sparks, en la recensión al libro de Conzelmann (JTS 14 [1963] 456). Cf. supra nota 96.

125 En la pregunta que hacen los fariseos, en el evangelio de Marcos (Mc 11,28), se refieren a la *expulsión de los mercaderes del templo* (Mc 11,15-19). Lucas ha cambiado el enfoque con la introducción de varios elementos redaccionales (Lc 19,47; 20,1); cf. J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke* (London 1930) p.243.

126 H. CONZELMANN, o.c. p.198.

127 Existen además en el relato que Lucas hace de la entrada triunfal otros rasgos que acentúan este enfoque de realeza, como son algunos contactos literarios con el relato de la coronación del rey Salomón: ἐπεβίβασαν (19,35; cf. 1 Re 1,33); κατάβασις (19,37; cf. 1 Re 1,38), la alegría del pueblo (19,37; cf. 1 Re 1,40); cf. A. GEORGE, *La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc:* SciencEccl 14 (1962) 60s.

128 H. Conzelmann hace notar con perspicacia el paralelismo existente entre las tres secciones fundamentales del evangelio de Lucas. En cada una de ellas precede una escena de manifestación de Jesús: *bautismo* (3,21-22), *transfiguración* (9,28-36), *entrada triunfal* en Jerusalén (19,28-40), y sigue respectivamente una actitud de repulsa: en la sinagoga de Nazaret (4,16-30), en una ciudad samaritana (9,51-56), en la pasión. Cf. H. CONZELMANN, o.c. p.193-202.

(Mt 26,6-13; Mc 14,3-9), que los otros sinópticos habían colocado como motivación inmediata de la traición.

La preparación al combate la subraya Lucas en la oración de Jesús en el monte (22,41.43.45) como una presentación paradigmática (22,40.46). En el combate, Lucas presenta a Jesús lleno de nobleza y bondad [129] en diferentes rasgos redaccionales: en la acogida que hace a Judas (22,48), al sanar al hombre herido (22,51), al mirar a Pedro cuando le niega (22,61), al guardar silencio ante Herodes (23,9), al preocuparse de la suerte de las mujeres que lloran por El (23,28-31), al rogar por los que le crucifican (23,34), al dirigirse al buen ladrón (23,43), al encomendar su espíritu al Padre (23,46). A esta actitud de Jesús se le concede la victoria. Lucas insiste con frecuencia en la nota de inocencia de Jesús; así lo confiesan Pilato (23,4.14.22), Herodes (23,11), las mujeres (23,27), el buen ladrón (23,40-41), el centurión (23,47), el mismo Jesús tiene conciencia de su inocencia al compararse al leño verde (23,27-31). En la redacción de Lucas la victoria se da en la misma pasión; en ella se continúa la aclamación que hizo la muchedumbre de Jesús rey (19,38): en la respuesta que Jesús da ante el tribunal judío [130] se proclama «desde ahora» sentado a la derecha del poder de Dios (22,69), en la petición del buen ladrón (23,42) y en la promesa que hace Jesús de encontrarse «hoy» con él en el paraíso (23,43).

En la presentación del relato de la pasión Lucas mantiene, en general, un tono parenético y personal enrolando a cada uno en el seguimiento de Cristo [131]: así, con la negación de Pedro puesta al comienzo del proceso y el germen de conversión en la mirada de Jesús (22,54-62), el lector está invitado a considerar su debilidad propia y su posibilidad de retorno en la negación y

[129] X. LÉON-DUFOUR, *Passion:* DBS VI 1477.

[130] A. GEORGE, *La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc:* SciencEccl 14 (1962) 62.

[131] A. VANHOYE, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques:* NRT 89 (1967) 139.

conversión de Pedro [132]; en el cireneo llevando la cruz detrás de Jesús (23,26), escenifica Lucas la invitación hecha por Jesús durante el ministerio a llevar la cruz cada día y seguirle; las palabras dirigidas a las mujeres de Jerusalén implican una exhortación al llanto y al arrepentimiento de los lectores (23,27-31); con la promesa al buen ladrón (23,43) se manifiesta proféticamente la misericordia, tan subrayada en las parábolas (15,1-32).

La resurrección, centrada toda ella conscientemente en Jerusalén (24,7; cf. Mt 28,7; Mc 16,7), completa el sentido de victoria incoado en la pasión. Están ligadas en unidad de un tema preanunciado por Jesús (24,7-8), predicho por la Escritura (24,26.44-46). Pasión y resurrección están en línea de continuidad, incluso bajo una faceta de gloria; la que se había iniciado ya en la pasión (22,69), se consigue más plenamente en la resurrección [133] y se culmina en la ascensión (24,26.50-51; Act 1,9-11) [134].

En Jerusalén se anuncia a los apóstoles la venida del Espíritu (24,49) y lo reciben (Act 2,1-13); a partir de Jerusalén, revestidos de la virtud de arriba, han de predicar, ser testigos ante los gentiles hasta el fin de la tierra (24,47-49; Act 1,8) [135]. Jerusalén se ha constituido en meta adonde se ha orientado todo el evangelio, en centro donde se han realizado los planes salvíficos de pasión, resurrección y ascensión, en punto de arranque de donde ha de partir el dinamismo de expansión de la Iglesia. Jerusalén deja de ser un punto meramente geográfico para constituirse en centro de una historia de salvación.

[132] A. VANHOYE, a.c. p.145; X. LÉON-DUFOUR, *Passion:* DBS, VI 1477.

[133] H. CONZELMANN, o.c. p.203.

[134] P. A. VAN STEMPVOORT, *The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts:* NTS 5 (1958-1959) 36s.

[135] J. DUPONT, *Le salut des gentils et la signification théologique du livre des Actes:* NTS 6 (1959-1960) 139ss.

b) Diversidad de elementos doctrinales

En la estructuración geográfico-teológica están recogidos los principales elementos doctrinales desarrollados a través de todo el evangelio. En síntesis, se podrían reducir a la presentación especial que hace Lucas de la persona de Jesús, al enfoque universalista de su evangelio y a la exposición e insistencia parenética.

1) Presentación de la persona de Jesús

Mateo muestra a Jesús enraizado en el Antiguo Testamento, como culminación de lo anunciado y en proyección a un futuro eclesial. Marcos presenta la realidad mesiánica progresivamente revelada, junto con la naturaleza paciente de su mesianismo como Hijo del hombre. En Lucas, Jesús aparece bajo una doble faceta fundamental: profeta y salvador.

a) Jesús, profeta

Entre los textos comunes a los sinópticos en los que se atribuye a Jesús el título de profeta (4,24; 7,16.39; 9,19), adquiere en Lucas especial relieve el de la escena de Nazaret (4,24) por su carácter programático y alusión a una unción con finalidad evangelizadora (4,18). El tercer evangelio presenta, además, a Jesús como profeta en otras ocasiones (13,33; 24,19) y en concreto como un nuevo Elías. Un parangón se apunta entre Elías y Jesús (4,25-26), esbozado un poco más, después, en relato de resurrección del hijo de la viuda de Naín, por las abundantes semejanzas literarias que encierra con la curación realizada por Elías (Lc 7,11,12.15.16; cf. 1 Re 17,9.10.23.24). En la opinión del pueblo, varias veces alude Lucas a Jesús como Elías (9,8.19) y omite los textos de los otros sinópticos en que presenta al Bautista como Elías (Mt 3,4; cf. 2 Re 1,8; Mt 11,12-14; 17,10-13; Mc 9,13) [136].

[136] Lucas, hablando del Bautista, dice que vendrá «con el espíritu y poder de Elías» (1,17). Con todo, aun en esta ocasión, Lucas, que

b) Jesús, salvador

Pero, sobre todo, Jesús aparece en el tercer evangelio como salvador. En la expresión «Jesucristo es el salvador de los hombres» se podría resumir, según el P. Lagrange, el evangelio de Lucas [137]. La denominación de salvador sólo aparece en Lucas entre los sinópticos: una vez dicho de Jesús (2,11; cf. Jn 4,42); otra aplicado a Yahvé (1,47). En el evangelio de la infancia, el título de salvador parece ser el punto central de su cristología [138]. Ya el nombre de Jesús (1,31) lo indica en su sentido mismo etimológico, «salvador». De él se habla como de una fuerza que producirá la salvación de los enemigos (1,69.71). El Bautista está ordenado «a dar conocimiento de la salvación» (1,77), que es el conocimiento de Jesús [139]. Simeón ve en Jesús la salvación (2,30).

Durante la vida pública, Lucas no nombra a Jesús «salvador», pero lo presenta actuando como salvador en una dimensión no meramente material, sino de otro orden. Así omite algunas expresiones de los otros sinópticos en que el verbo «salvar» (σώζω) tiene un sentido físico (Mt 8,25; Mc 5,23.28), y conecta la salvación con una actitud de fe (Lc 7,50; 8,48; 17,19; 18,42), con la remisión de los pecados (7,50; 19,10), con la liberación del demonio (8,36), con una salvación escatológica (9,24; 13,23; 18,26) [140].

alude a Malaquías (Mal 3,1.23-24), cambia el texto del profeta y presenta a Juan, no como «Elías», que será enviado (Mal 3,23), sino a Juan «con el espíritu y poder de Elías»; cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin 1964) p.51.

[137] M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc* (Paris ²1921) p.XLIII: «Le trosième évangile pourrait aussi bien résumer dans ce mot: Jésus-Christ est le Sauver des hommes».

[138] R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris 1957) p.125.

[139] Id., o.c. p.126.

[140] Si Lucas usa al final varias veces el verbo «salvar» en un sentido meramente físico (23,35.39), lo hace poniéndolo en labios de los ancianos y soldados que se burlan, del ladrón que maldice, como símbolo de una concepción mesiánica temporal. La salvación la consigue el buen ladrón (23,43) con su concepción religiosa y escatológica del mesianismo (23,42); cf. I. de la Potterie, *Excerpta exegetica ex Evangelio Sancti Lucae...* p.37s.

c) Jesús, Señor

Es un modo de referirse a Jesús característico de Lucas. Si en los otros evangelios es frecuente la denominación de Señor en labios de los que se dirigen a Jesús [141], no lo es, en cambio, el que el mismo evangelista nombre a Jesús, antes de la resurrección, como Señor, en los apartados meramente narrativos [142]. Lucas, por el contrario, al narrar y referirse al Jesús histórico, con frecuencia le da, con un rasgo redaccional propio, el título de «Señor» (Κύριος), título de gloria dado aún antes de la resurrección (7,13.19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42; 13,15; 17,5.6; 18,6; 19,8; 22,61). Esta faceta de Jesús «Señor» ya la presenta Lucas con especial relieve, junto con el título de salvador, al anunciar el mismo nacimiento de Jesús (2,11), insinuando así su trascendencia [143].

2) UNIVERSALISMO EN EL TERCER EVANGELIO

Junto a una exaltación sin restricciones, muy frecuente en las introducciones a la obra de Lucas [144], del universalismo del tercer evangelio, se da una postura

[141] En el evangelio de Marcos sólo la mujer siro-fenicia le llama «Señor» (7,28); los discípulos y fariseos le llaman especialmente «maestro», διδάσκαλε (4,38; 5,35; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19; 13,1). Mateo, en aquello que tiene de común con Marcos, ha conservado «maestro», διδάσκαλε, en boca de fariseos (12,38; 22,16.24), de personas innominadas (19,16; 20,33), y pone «Señor», Κύριε, en boca de los discípulos (8,25; 17,4); en otras ocasiones, no comunes con Marcos, es frecuente el título de Señor (8,2.6.21; 9,28; 14,28.30; 15,22.25...). Lucas, en textos comunes a Marcos, o conserva διδάσκαλε (9,38; 18,18; 20,21.28) o lo sustituye por ἐπιστάτα (8,24; 9,33.49); en muchas ocasiones se le llama a Jesús «Señor», en textos comunes a Mateo (Lc 5,12; 7,6; 18,41) o en textos propios del mismo Lucas (5,8; 9,54.61; 10,17.40; 11,1; 12,41; 13,23; 19,8; 22,33.38). En Juan se le llama también a Jesús «Señor» muy frecuentemente (Jn 1,15.19.49; 6,34.68; 8,11; 9,36.38...). Cf. W. FOERSTER, Κύριος: ThWNT III 1092.

[142] En Mateo y Marcos no se da; sólo en Juan (6,23; 11,2).

[143] R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris 1957) p.127-130; I. DE LA POTTERIE, *Le titre* Κύριος *appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc:* Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux (Gembloux 1970) p.117-146.

[144] W. J. HARRINGTON, *Iniciación a la Biblia* t.2 (Santander 1967) p.197s.

extrema que intenta ver un ocultismo pretendido de este enfoque universalista [145]. Existe además una postura con intenciones de centro que rechaza la teoría del ocultismo y la teoría del énfasis universalista, para mantener un universalismo realmente existente en el tercer evangelio, pero como en un segundo plano, sin llegar a constituir un tema dominante de este tercer evangelio [146]. ¿Cuáles son en realidad los rasgos universalistas de Lucas?

Ciertamente que en el evangelio de Lucas no se da un universalismo efectivo de misión entre gentiles antes del envío final (24,47). Esta realización está expuesta por Lucas en el libro de los Hechos. En su evangelio sólo apunta rasgos germinales en los que se vislumbra el desarrollo ulterior. La orientación universalista aparece en el evangelio de Lucas de diversas maneras.

Un modo de expresar el universalismo es mediante textos programáticos o proféticos. Así, en el cántico de Simeón, al hablar de Jesús como salvación destinada a todos los pueblos (2,31), se especifican los componentes de los pueblos: gentiles y pueblo de Israel (2,32; cf. Is 42,6; 49,6). En la predicación del Bautista se alude a otro texto de Isaías (Lc 3,6; cf. Is 40,5), protraído hasta la alusión universal «y todos verán la salvación de Dios». El prolongar la cita hasta este punto es un claro elemento redaccional de Lucas intencionadamente pretendido, ya que, no estando en los otros sinópticos (Mt 3,3; Mc 1,3), tiene una clara armonía con el texto anterior (Lc 2,31-32) e incluso forma como una especie de inclusión manifiesta con el libro de los Hechos (Act 28,28).

Un segundo germen universalista sería la escena prefigurativa de la predicación en la sinagoga de Nazaret (4,16-30). Esta no sólo incluye una prefiguración de la repulsa final de que ha de ser objeto Jesús, sino que encierra en germen el sentido universalista en la alusión

[145] N. Q. King, *The «Universalisme» of the Third Gospel*, en *Studia Evangelica* t.1: TU 73 (Berlin 1959) 205.

[146] J. Gamba, *Preocupatio universalistica in Evangelio Sancti Lucae:* VD 40 (1962) 134.

al profeta que no es aceptado en su tierra (4,24), a la acción de los profetas Elías y Eliseo (4,25-27). También en los apóstoles, portadores de este universalismo, se dará semejante repulsa (Act 13,45-51).

Por último, los abundantes textos que hablan de los gentiles y samaritanos, evitando, por otra parte, todo lo que pueda serles denigrante [147], constituyen un poderoso signo universalista que preanuncia la expansión que se realizará después y está descrita en el libro de los Hechos.

3) Evangelio de la bondad y exigencia

Hay dos rasgos marcadamente acentuados en el tercer evangelio y que a primera vista implicarían actitudes opuestas. Es una mezcla de rasgos suaves y fuertes.

a) Evangelio de la bondad

Tiene rasgos suaves cuando se trata de describir la misericordia de Dios: que busca la oveja y dracma perdidas (15,1-10), que abraza al hijo que vuelve (15,11-32), que perdona los pecados (5,20-21), que se alegra por un pecador que se convierte (15,7), que espera hasta poder encontrar fruto (13,6-9), a quien hasta un publicano puede orar y salir justificado (18,14). Delicado cuando presenta bondad de Jesús; amigos (12,4) incluso de publicanos y pecadores (7,34), que permite ser tocado por una mujer pecadora y la perdona (7,36-50), que se conmueve por la soledad de una viuda que pierde a su hijo único (7,12-13), o actúa por los ruegos de un padre que intercede por su hija única (8,42), o hace el milagro por la insinuación de un padre que muestra a su hijo único poseído de un espíritu (9,38), que no hace caer fuego del cielo a los que no le reciben (9,54-56), que habla a quien le traiciona (22,48), que mira al que le niega (22,61), que se preocupa por los que le lloran (23,28-31), que disculpa y pide por los que

[147] Cf. supra c.3 p.159s.

le crucifican (23,34), que promete el paraíso al que se arrepiente (23,43).

Estos mismos rasgos delicados y suaves son los que principalmente pretende inculcar a los lectores exhortando a ser misericordiosos como el Padre (6,36), a invitar a la mesa a los pobres (14,13), a hacer bien a los que nos odian (6,27), incluso a amar a los enemigos (6,35).

b) Evangelio de la exigencia

Por el contrario, en el tercer evangelio, aun sabiendo la existencia de amigos de Jesús en posición acomodada: Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes (8,3); Zaqueo (19,2-10), José de Arimatea (23,50-53), sin embargo, están recargadas las tintas con rasgos especialmente fuertes al hablar de los ricos (6,24) y satisfechos (6,25), de los que amontonan riquezas (12,20), de los que aman las riquezas (16,13-15), de los que no se cuidan de las necesidades ajenas (16,19-31), de los que desprecian a los demás considerándose a sí mismos justos (18,9-14). Al tratar de la pobreza, la presenta no ya en su faceta espiritual (Mt 5,3), sino bajo el aspecto de carencia material (6,20) [148]. Los que viven en esta carencia son especialmente privilegiados, como los pastores (2,8); para ellos ha sido enviado (4,18), de ellos es el reino de los cielos (6,20). La viuda pobre que da lo que tiene es alabada (21,3) y el pobre Lázaro es colocado con los ángeles en el seno de Abrahán (16,22).

Cuando expone las condiciones para seguir a Jesús es radical; hay que tomar la cruz «cada día» (9,23), no hay que volver la cara atrás (9,62); al exponer el grado ideal de seguimiento de Cristo [149] se llega a exigir la renuncia a todos los bienes (14,33), se alude a dejar (18,29-30), o con expresión más fuerte, a «odiar a padre,

[148] J. DUPONT, *Les Béatitudes* (Bruges 1954) p.213-223.

[149] L. LEGRAND, *La Virginité dans la Bible* (Paris 1964) p.47-54. El «dejar», «odiar»... hay que tomarlo en sentido análogo de renunciar; Lucas aludiría a un estado célibe y de renuncia total a los bienes como estado ideal de perfección en el seguimiento de Cristo; cf. L. LEGRAND, o.c. p.51s.

madre, mujer, hijos, aun la propia vida» (14,26). Cuando narra los casos de los que han seguido a Jesús subraya el radicalismo del seguimiento: los primeros discípulos, dejándolo «todo» (5,11); Leví (5,28), como ejemplo que esclarece la actitud a tener. Para llevar a cabo estas y otras exigencias, es la figura de Jesús el modelo que presenta Lucas con frecuencia.

c) Sentido paradigmático de Jesús

El llevar la cruz cada día ha de ser detrás de El (9,23; cf. 23,26); en el camino hacia Jerusalén coloca Lucas el ofrecimiento que hace uno a seguir a Jesús y la respuesta que recibe: «el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (9,57-58); la exhortación a las mujeres de Jerusalén (23,28) está fundamentada en la contrastación entre lo que se hace en el leño verde y lo que se hará en el seco (23,31). La insistencia del tercer evangelio sobre la oración (11,9-13), la perseverancia en ella (11,5-8; 18,1-8), la actitud a guardar (18,9-14), está respaldada por una actitud orante de Jesús subrayada en los principales momentos: en el bautismo (3,21), antes de la elección de los apóstoles (6,12), antes de la confesión de Pedro (9,18), en la transfiguración (9,29), en la cruz (23,34.46). La enseñanza de la oración del «Padrenuestro» (11,2-4) está motivada por la petición de los mismos discípulos al ver a Jesús orando (11,1). Jesús se prepara a la lucha y tentación de Satanás con oración (22,40; cf. 4,13; 22,3.53). También pide por Pedro, ante el asalto que le prepara Satanás, para que no desfallezca su fe (22,31-32). La exhortación a la oración para no entrar en tentación forma una inclusión (22,40-46) que encierra en sí la actitud paradigmática de Jesús orando (22,41) y sumido en angustia, orando aún con más insistencia (22,43). El precepto de orar por los que nos maltraten (6,28) tiene en Jesús su realización y modelo (23,34).

d) La fuerza del Espíritu

Junto con esta fuerza ejemplar que mueve, se alude en el tercer evangelio a una fuerza interna que impulsa. El Espíritu ocupa un puesto clave en el evangelio de Lucas. Es el evangelio del Espíritu, como poder de Dios que actúa [150]. Muchos de los personajes se presentan invadidos de esta fuerza: Juan el Bautista es lleno del Espíritu aun en el seno materno (1,15) y con su fuerza crece y se conforta en el desierto (1,80); Isabel habla movida del Espíritu (1,41), al igual que Zacarías (1,67); Simeón es un personaje en quien reside el Espíritu, recibe su comunicación y por su acción es traído al templo (2,25-27). En la persona de Jesús interviene el Espíritu: en su concepción (1,35), en el bautismo (3,22); invadido por el Espíritu, es conducido por él en el desierto (4,1); por esta misma fuerza es lanzado a su actuación por Galilea (4,14), se presenta ungido por el Espíritu para evangelizar a los pobres (4,18). En este Espíritu se alegra Jesús (10,21).

Este Espíritu, que llena muchos personajes del evangelio, se les promete a los apóstoles: ellos serán revestidos en la ciudad de la fuerza de lo alto (24,49; cf. Act 2,1-13); con esta fuerza serán testigos de Jesús hasta el confín de la tierra (Act 1,8). El Espíritu será el que les ponga palabras apropiadas en sus labios (12,12; cf. Act 4,8). Esta fuerza del Espíritu la dará igualmente el Padre a aquellos que la pidan (11,13).

4. *Evangelio de Juan*

ESQUEMA

a) Estructuración del cuarto evangelio.
   1) Estructura litúrgica.
   2) Estructura temática.
   3) Estructura de progresiva manifestación dramática.

[150] G. W. LAMPE, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, en *Studies in the Gospels* (Oxford 1957) p.165.

b) Contenido teológico del cuarto evangelio.
1) La revelación de Dios en Jesús.
2) Respuesta de la fe.
3) La vida en Cristo.
4) Sentido eclesial y sacramental.

El cuarto evangelio presenta, por una parte, una dimensión horizontal en su estructura algo diversa a la de los sinópticos, siguiendo una ordenación cronológica de fiestas diversas, y geográfica de varias subidas a Jerusalén. Por otra parte, esta estructuración cronológico-geográfica, relativamente clara, se ve implicada en una dimensión de profundidad que responde a una concepción teológica del evangelista en la presentación de sus relatos. Al querer precisar el pensamiento unitario del evangelista a través de su obra, hay mucha diversidad en los autores. Las ordenaciones estructurales del evangelio se multiplican partiendo desde muy variados ángulos de visión. Semejante proliferación, al mismo tiempo que deja entrever la riqueza del cuarto evangelio, impide tomar una actitud de exclusividad que cierre el campo a ulteriores investigaciones.

a) Estructuración del cuarto evangelio

Entre la variedad de ordenaciones que se hacen del cuarto evangelio se pueden enumerar la estructuración simbólica [151], la numérica [152] y, sobre todo, la litúrgica,

[151] La estructura simbólica: quiere encontrar en los siete días en que se dividen los sucesos al comienzo del ministerio de Jesús (Jn 1,19-29.29-34.35-39.40-42.43-46.47-51; 2,1-11) un paralelismo entre la primera creación del mundo y la obra de salvación mesiánica, considerada como una creación nueva en Cristo; cf. M. E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana* (Paris 1956) p.14s; E. B. ALLO, *L'Évangile spirituel de Saint Jean* (Paris 1944) p.75; TH. BARROSSE, *The Seven Days of the New Creation in the John's Gospel:* CBQ 21 (1959) p.507-516. Otros ven una correspondencia entre los siete signos contados por San Juan y los signos de Moisés en Egipto narrados en el Exodo: cf. R. H. SMITH, *Exodus Typology in the Fourth Gospel:* JBL 81 (1962) 329-342. Semejantes paralelismos, aunque legítimos, no dejan de tener mucho de conjetura; cf. A. FEUILLET, *Le quatrième Évangile:* IB t.2 p.629.

[152] Construye el simbolismo partiendo de la significación religiosa de los números. Según esta estructura, las veces que se repiten determinados vocablos en el conjunto global del Evangelio y en los diversos

la temática y la estructura de progresiva manifestación dramática. A continuación se expondrán estas tres últimas, por la especial resonancia que han tenido y por la fundamentación que presentan.

1) Estructura litúrgica

Parte de la constatación de dos elementos literarios existentes en el evangelio [153]: uno es la sucesión que hace de las fiestas judías como jalones de su relato:

–tres pascuas (2,13; 6,4; 11,55);
—una fiesta no precisada (5,1);
—una fiesta de las Tiendas (7,2);
—una fiesta de la Dedicación (10,22).

Otro elemento literario es la precisión del orden de los días en determinados períodos de la vida de Cristo:

—primera semana del ministerio de Cristo (1,19-2,11);
—semana de la fiesta de las Tiendas (7,2.14.37);
—la semana de la Pasión (12,1.12; 19,31.42).

Con esta doble observación se establece el siguiente plan:

Prólogo (1,1-18).

1) Primera semana del ministerio mesiánico: manifestación de Jesús hasta las bodas de Caná (1,19-2,11).
2) Primera *Pascua:* acontecimientos en torno a esta fiesta (2,12-4,54).
3) Día de la *fiesta:* curación del paralítico (5,1-47).
4) *Pascua* del pan de vida (6,1-71).
5) *Fiesta de las Tiendas* y curación del ciego de nacimiento (7,1-10,21).
6) *Fiesta de la Dedicación* y la resurrección de Lázaro (10,22-11,54).
7) Semana santa y la *Pascua* de la crucifixión (11,55-19,42).
8) La resurrección y la semana de las apariciones (20,1-29).

relatos pueden ayudar a la comprensión de la intención pretendida por el evangelista; cf. F. Quiévreux, *La Structure symbolique de l'Évangile de Saint Jean:* RHPhilRel 33 (1953) p.123-165.

[153] D. Mollat, *L'Évangile selon Saint Jean,* en *La Sainte Bible* (Paris 1961) p.1395.

9) Apendice anuncio de la vida de la Iglesia y la espera de la vuelta de Jesus (21,1-25)

La división propuesta quiere indicar que el autor del evangelio ha pretendido mostrar que Jesús pone fin a las instituciones judías dandoles cumplimiento La estructura litúrgica, centrada alrededor de seis fiestas, presenta la garantía de estar apoyada en el texto mismo. Tiene, sin embargo, su aspecto débil, pues un evangelio tan doctrinal difícilmente se puede encerrar en el marco cultural judio y atribuirle como idea primordial la finalizacion de la liturgia de la alianza antigua [154]

2) Estructura tematica

Tiende a encontrar el desarrollo de diversos temas a través de los episodios y discursos que se entrelazan en el evangelio. C H. Dodd [155] divide el cuarto evangelio, además del proemio (1,1-51), que contiene en sustancia lo que el evangelista va a relatar, y apéndice (21,1-25), en dos libros fundamentales· libro de los signos (2,1-12,50) y libro de la pasión (13,1-20,31) Los dos libros presentan una estructuración similar: mezcla combinada de elemento narrativo y discursivo; en el libro de los signos suele preceder la parte narrativa y sigue la discursiva en forma de diálogo como explicación del sentido contenido en los hechos, aunque a veces se entrecruzan (11,1-53); por el contrario, en el libro de la pasión precede la parte discursiva (c.13-17) y sigue el elemento narrativo El libro de los signos consta de siete episodios, en los que la fusión de elementos narrativo y discursivo desarrolla un tema fundamental. Este sería el esquema del largo estudio presentado por C. H. Dodd:

A) Proemio 1,1-51

1,1-18 Prologo «el Verbo se hizo carne, habito entre nosotros y vimos su gloria»

[154] A Feuillet, *Le quatrieme Evangile* IB t 2 p 623

[155] C H Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953) p 289-443

1,19-51 Testimonio de Juan sobre Jesus (1,19-34) y de los discipulos (1,35-50) con proyeccion al futuro «vereis el cielo abierto» (1,51)

B) Libro de los signos 2,1-12,1-50

I *Primer episodio* Tema, un nuevo orden sustituye al antiguo (2,1-4,42)

2,1-12 El vino (nueva alianza) sustituye al agua (antigua alianza) el comienzo de los signos y manifestacion de su gloria (v 11)

2,13-22 Un nuevo templo (su cuerpo resucitado [v 21]) sustituye al antiguo el signo que da a los judios (v 18 19)

3,1-36 Primer discurso, en dialogo, explicativo del sentido de los signos Ante un «maestro de Israel», representante del orden antiguo, se habla de la necesidad de un nuevo nacimiento (v 3), por el agua y el espiritu (v 5)

4,1 42 Segundo discurso, en dialogo, explicativo tambien del sentido de los signos Ante una samaritana, representante del mundo gentil, se habla de dos aspectos nuevos

— el agua viva que sustituye a la del pozo de Jacob (v 13),

— un culto en espiritu y verdad que sustituye al culto de Dios en el templo (v 23)

Se termina con el titulo «salvador del mundo» (v 42), cerrando la ensenanza de toda la seccion

II *Segundo episodio* Tema, palabra de vida (4,46-5,47)

4,46-54 Jesus da vida (v 50 51 53) con su palabra al hijo del regulo El relato, unido redaccionalmente al de las bodas (v 46 54), muestra un progreso en el poder de Jesus antes cambio de vida (agua en vino), ahora rescate de la vida, de una amenaza de muerte (Culminara en la resurreccion de Lazaro)

5,1 18 Curacion del paralitico, no por el agua de la piscina (simbolo de un orden inoperante, cf 2,6, 4,13), sino por la palabra de Jesus

5,19-47 Parte discursiva explica el sentido de los dos «signos» anteriores en su idea central «el que escucha mi palabra tiene vida eterna , ha pasado de la muerte a la vida» (v 24)

III *Tercer episodio* Tema, pan de vida (6,1-71)

6,1-15 Un nuevo signo multiplicacion de los panes La multitud en su concepcion mesianica quiere hacer rey a Jesus Esto produce una separacion y retirada de Jesus al monte

6,22-65 Parte discursiva establece una concepcion mesianica exacta, junto a la concepcion de la muchedumbre, que a su vez ilumina el milagro an

terior el da algo mejor que el mana, el pan de vida, el es el pan de vida (v 35 41 48 51)

IV *Cuarto episodio* Tema, luz y vida, manifestacion y repulsa (7,1-8,59)

N.B —En todo el episodio hay una exhortacion inicial a una manifestacion (7,3 4), en una serie de dialogos se da esta manifestacion, entre otras facetas, como fuente de agua (7,37-38) y luz del mundo (8,12) En todo el episodio se pone de relieve la repulsa que hacen de Jesus, incluso llegando a correr peligro su vida (7,1 13 19 25 30 32 44, 8,37 40 59)

7,1-10 Introduccion peticion de una manifestacion (v 3-4)
7,11-13 Fiesta de las Tiendas en ausencia de Jesus
7,14-24 Jesus en la fiesta Primer dialogo tema, Moises y Cristo
7,25-36 Segundo dialogo manifestacion mesianica de Jesus
7,37-44 Tercer dialogo en el gran dia de la fiesta manifestacion de Jesus como fuente de agua (v 38)
7,45-52 Cuarto dialogo continua el mismo tema
8,12-20 Quinto dialogo manifestacion como luz del mundo (v 12)
8,21-30 Sexto dialogo desafio de Jesus a los discipulos
8,31-59 Ultimo dialogo tema, Abrahan y Cristo

V *Quinto episodio* Tema, juicio por la luz (9,1-10,39)

9,1-12 Parte narrativa curacion del ciego de nacimiento, Cristo, luz, trae la luz (v 5, cf 8,12)
9,13-41 Discusion con los fariseos en forma de juicio, se termina con sentencia condenatoria contra ellos (v 41)
10,1-21 Buen Pastor para que tengan vida (v 10), da su vida por las ovejas (v 11) *(N B* —Como en el tema anterior, luz y vida se unen)
10,22-39 Como apendice, declaracion solemne de Jesus unidad con el Padre (v 30 36 38) *(N B* —Unido a lo anterior [v 10] y a lo que sigue «yo les doy vida eterna» v 28))

VI *Sexto episodio* Tema, victoria de la vida sobre la muerte (11,1-53) Parte narrativa, incluyendo parte discursiva Jesus, resurreccion y vida (v 25), resucita a Lazaro

VII *Septimo episodio* Tema, la vida por la muerte Significacion de la cruz (12,1-36)

12,1-11 Uncion en Betania, alusion a la sepultura de Jesus (v 7)
12,12-19 Entrada en Jerusalen y aclamacion como rey, vencedor de la muerte, por la muchedumbre que habia presenciado la resurreccion de Lazaro (v 17)
12,20-36 Palabras a los griegos ha llegado la hora (v 23)

— necesidad de la muerte de Cristo para el efecto de su obra (v 24)
— La gloria de Dios se manifiesta en la muerte y resurreccion (v 27-30)
— En su muerte y resurreccion se verificara el juicio del mundo y expulsion del enemigo Entonces atraera a si todas las cosas (v 31-32)

Epilogo al libro de los signos (12,37-50)

12,37-43 Comentario del evangelista a todo lo que ha narrado

12,44-50 Resumen de los puntos mas salientes de la predicacion de Jesus

C) LIBRO DE LA PASION 13,1-20,31

I *Discurso de despedida* (c 13-17)

N B —Recapitulacion de enseñanzas privadas a los discipulos, que en los sinopticos estan esparcidas a lo largo de la vida publica

— Se vuelven a tratar temas ya tocados antes

13,1-30 Escena de apertura, parte narrativa en tono dramatico

13,31-14,31 Dialogo sobre la partida y vuelta de Cristo

15,1-16,33 Discurso sobre Cristo y su Iglesia

17,1-26 Oracion de Cristo

II *Narracion de la Pasion* (c 18-19)

III *Resurreccion* (20,1-31)

D) APENDICE 21,1-25

La división general del evangelio en dos partes fundamentales: libro de los signos y libro de la pasión, está garantizada por datos precisos (12,37-50; 20,30-31). El mismo evangelista parece aludir, como en visión sintética, a todos los signos que ha relatado en su primer libro (12,37). Igualmente tienen la impronta de conclusión final las palabras con que clausura su libro (20,30-31).

La estructuración por temas es más susceptible de interpretación personal. El mismo Dodd es consciente [156] de que, aunque hay un argumento que se desarrolla a través de todo el evangelio, no es un proceso lógico fácilmente enmarcable en un esquema, sino más bien con un movimiento de carácter envolvente por el

[156] ID , o c , p 383

que un tema ya iniciado se va repitiendo y entremezclando con los que se suceden.

3) Estructuración de progresiva manifestación dramática

Cada una de las dos estructuras propuestas tienen su fundamentación; las fiestas litúrgicas presentan su relieve en el cuarto evangelio; los temas se van sucediendo y entremezclando a través del argumento que se desarrolla a lo largo de toda la obra. La ordenación más satisfactoria sería aquella que establezca la idea unitaria a los diversos temas y que esté encuadrada en el marco litúrgico de las fiestas. Esta idea primordial de alguna manera se apunta en las conclusiones a cada una de las partes centrales del evangelio: los signos se realizaron en orden a una manifestación, revelación de Jesús que provocase una aceptación, una fe en El (12,37); para suscitar esta fe hablaba Jesús (11,42), y el evangelista escribió todo esto para que, al exponerlo y revelarlo de nuevo, suscite también en los lectores una aceptación de fe (20,31). Todo el cuarto evangelio es una progresiva revelación, manifestación de Jesús. El evangelista va exponiendo sucesivamente la reacción que va suscitando esta manifestación; ya en el prólogo indica que, viniendo a los suyos, «los suyos no le recibieron» (1,11); en la conclusión del libro de los signos repite que «no le creyeron» (12,37). Otros, en cambio, lo aceptaron (1,12), y esto es lo que se propone el evangelista respecto a sus lectores al escribir su evangelio (20,31). La diversidad de actitudes que provoca la progresiva revelación de Jesús constituye el dramatismo del cuarto evangelio. La idea clave es estática en su constante unidad, pero dinámica [157] en su creciente reveladora diversidad y dramática hostilidad. Esta revelación se produce particularmente en Judea, en Jerusalén, en el templo; son los «suyos» los que no le recibieron. Las fiestas ju-

[157] H. Clavier, *La Structure de quatrième Évangile:* RHPhilRel 35 (1955) 177.

daicas son el marco más indicado para exponer la respuesta de aceptación o repulsa, fe o incredulidad, a esa progresiva revelación de Jesús [158]. Esta estructura de progresiva revelación dramática [159] se puede esquematizar [160] así:

PRÓLOGO (1,1-18): Se recogen germinalmente los temas que se van a tratar en el evangelio: luz, verdad, vida, gloria...; división entre luz y tinieblas, los que lo reciben y lo rechazan.

I. VIDA PÚBLICA (1,19-12,50): Creciente manifestación de Jesús y las reacciones que suscita.

A) *Introducción al ministerio* (1,19-2,12): Unidad de tiempo, una semana; unidad de tema: testimonio del Bautista, de los primeros discípulos y fe de éstos en el milagro de Caná.

B) *Siete secciones* en torno a las fiestas judías (2,13-12,36).

1. *Primera sección* (2,13-4,54): Primera *Pascua* (2,13).

a) Manifestación de Jesús:

— En la purificación del templo (2,13-25): alude a la sustitución del antiguo templo por el nuevo de su cuerpo resucitado como señal de su poder (v.18-19).

— En la conversación con Nicodemo (3,1-21): expone el misterio del nuevo nacimiento (v.3.5.6.8); la exaltación del Hijo del hombre para que tenga vida el que crea en El (v.14-15).

— Nuevo testimonio del Bautista sobre Jesús (3,22-36): Jesús esposo (v.29).

— En el diálogo con la samaritana (4,1-42): se revela como dador de agua viva (v.10.14), profeta (v.19), mesías (v.26), salvador del mundo (v.42).

— En la curación del hijo del régulo (4,43-54):

[158] I. DE LA POTTERIE, *L'Evangelo di San Giovanni,* en *Introduzione al Nuovo Testamento* (Morcelliana-Brescia ²1971) p.894.

[159] El enfoque de esta estructuración está mantenido por M. J. Lagrange *(Évangile selon Saint Jean* [Paris ²1925] p.LXXIVs): «De la parte de Jésus il n'y a aucun progrès dans la connaissance de soi, cela va sans dire, mais il y a un certain progrès dans la révélation. Les formules, vers la fin, et surtout avec ses disciples, sont plus claires et jettent plus de lumière sur sa nature divine. Avec la lumière croissent les bonnes dispositions de ceux qui la reçoivent. En sens contraire, la résistence, après qu'elle s'est prononcée, se fait plus acharnée. On peut distinguer plusiers périodes». A. FEUILLET, *Le quatrième Évangile:* IB t.2 p.625; I. DE LA POTTERIE, *L'Evangelo di San Giovanni,* en *Introduzione al Nuovo Testamento* (Morcelliana-Brescia 1971) p.893; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean* (Bruges 1967) p.53-62.

[160] El esquema propuesto sigue, en líneas generales, la estructuración de I. de la Potterie (o.c. p.894-898).

muestra su poder de curar con sola su palabra (v 50 53)

b) Reacciones ante esta revelacion de fe (2,22 23, 3,18 36, 4,29 39 41 42 50 53), de incredulidad (2,24-25, 3,11-12 18 19 33 36)

— *N B* Un sentido de aceptacion en los samaritanos (4,39 40) y galileos (4 45 50 53)
— En los judios, en cambio, actitud de doblez (2,24 25), de reserva (3,7), de repulsa (3,11)

2 *Segunda seccion* (5,1-47) En *dia de fiesta* de los judios (v 1)

a) Manifestacion de Jesus
— En la curacion del paralitico (5,1-15) muestra su poder de sanar con sola su palabra (v 8), exhorta a precaucion para el futuro (v 14)
— En el discurso a los judios (5,16-47) su unidad de accion con el Padre (v 17 19), igual a Dios (v 18)

b) Reacciones
— El paralitico anuncia que Jesus le sana (v 15)
— Los judios persiguen a Jesus (v 16), y le buscan para matarle (v 18)

3 *Tercera seccion* (6,1-71) en Galilea y en la proximidad de la *fiesta de la Pascua* (v 1 4)

a) Manifestacion de Jesus
— Multiplicacion de los panes (v 1-13) su sentido se explica en el discurso siguiente (cf v 22-66)
— Anda sobre las aguas (v 14-21) «yo soy» (v 20)
— Discurso eucaristico (v 22-59) Jesus, pan de vida (v 35 41 48 51)

b) Reacciones
— Unos «dura es esta doctrina» (v 60), no creen (v 64), se retiran (v 66)
— Otros Pedro, «Señor, ¿a quien iremos?, tu tienes palabras de vida eterna» (v 68), «nosotros hemos creido» (v 69)

4 *Cuarta seccion,* central (7,1-10,21) durante la *fiesta de las Tiendas,* en el templo

a) La gran revelacion de Jesus precedida de una invitacion a manifestarse al mundo (7,3-4)
— La doctrina de Jesus es del que le envio (7,16)
— Conoce al Padre porque viene de El (7,29) (Habla con gran voz, v 28)
— El que tenga sed que venga a mi (7,37) Revelacion expresada con gran voz «grito»
— Cuando levanteis al Hijo del hombre, conocereis que yo soy (8,28)
— Existe antes que Abrahan (8,58)
— Luz del mundo (9,5) curacion del ciego de nacimiento (9,1-34)
— Hijo de Dios (9,35-37)

— Puerta de las ovejas (10,7 9), buen pastor (10,11 14)

b) Reaccıones

— De aceptacıon muchos de la muchedumbre (7,12 31 40 41), Nıcodemo (7,50-52), algunos judıos (8,30 31, 10,21), el cıego (9,38)

— De hostılıdad creen que tıene demonıo (7,20, 8,48 52, 10,20), no es profeta (7,52), nı vıene de Dıos (9,16), es pecador (9,24), quıeren prenderlo (7,32 44) y apedrearlo (8,59)

5 *Quınta seccıon* (10,22-42) en la *fıesta de la Dedıcacıon,* en Jerusalen

a) Manıfestacıon de Jesus

— Uno con el Padre (v 30)

— Hıjo de Dıos (v 36)

— El Padre en El y El en el Padre (v 38)

b) Reaccıones

— Muchos creen (v 42)

— Hostılıdad pretenden apedrearlo (v 31), lo consıderan blasfemo (v 36), ha de escapar de sus manos porque quıeren prenderle (v 39)

6 *Sexta seccıon* (11,1-56) se alude, ya al final, a la proxıma *fıesta de la Pascua* (v 55)

a) Manıfestacıon de Jesus en la resurreccıon de Lazaro, se muestra como «la resurreccıon y la vıda» (v 25)

b) Reaccıones

— Unos creen (v 45)

— Los judıos decıden matarlo (v 50 53)

7 *Septıma seccıon* (12,1-36) dıas antes de la *Pascua* ultıma (v 1)

a) Manıfestacıon de Jesus

— Uncıon en Betanıa (v 1-11) como preparacıon a su sepultura (v 7)

— Entrada en Jerusalen (v 12-19) aclamacıon mesıanıca como rey de Israel (v 13)

— Manıfestacıon de Jesus al pueblo gentıl (v 20 21), glorıficacıon de Jesus (v 28 32)

b) Reaccıones

— Muchos creen en El (v 11), el pueblo lo aclama rey (v 13), los gentıles quıeren verlo (v 20 21)

— Los farıseos se alarman porque todos se van detras de El (v 19)

C) *Epılogo* de la vıda publıca (12,37-50)

a) Las dıversas reaccıones que se han ıdo exponıendo (12,37-43)

— De ıncredulıdad (v 37-41)

— De fe (v 42), aunque a veces velada por mıedo (v 43)

b) Lo esencıal de la manıfestacıon de Jesus (v 44-50)

II ULTIMA CENA, PASION, RESURRECCION (13,1-20,31) Manifestacion suprema de Jesus y especificacion de dos reacciones

1 La manifestacion suprema de Jesus

a) En la intimidad del cenaculo (c 13 17)

— Lavatorio de los pies (13,1-20) enmarcado en dos actitudes de Jesus amor (v 1) y humildad servicial-ejemplar (v 14-15)

— Anuncio del traidor (13,21-30) y actitud de Jesus (13,21 27)

— Discursos de Jesus (13,31-16,33) primero (13,31-14,31), sintetizado en su partida al Padre y vuelta a los discipulos (14,28) Segundo (15,1-16,33), union de los discipulos con Jesus (15,1-11), de ellos entre si (15,12-17), su relacion con el mundo (15,18-16,4), la accion del Espiritu sobre ellos (15,26-27, 16,12-15), palabras de consuelo (16,16-33)

— Oracion sacerdotal de Jesus (17,1-26) al comenzar la «hora» (17,1) que se ha venido anunciando a traves del evangelio (cf 2,4, 7,20, 8,20 12,23 27, 13,1)

b) La pasion (c 18-19) es el momento culminante de la revelacion [161] de Jesus A ella se ha ido aludiendo a traves del evangelio, como el momento de la exaltacion (cf 3,14, 8,28, 12,32-34), de la glorificacion (cf 7,39, 12,23 28, 13,31, 17,1), transito al Padre (cf 13,1-3, 14,12 28, 16,5 10 16 28) y triunfo sobre el principe de las tinieblas (cf 12,31, 16,11) Obedeciendo a esta concepcion, en el cuarto evangelio se subraya en la pasion y muerte

— Su aspecto de realeza (18,33-37, 18,3-5 19-22), como ya lo hizo en la entrada a Jerusalen (cf 12,13-15)

— El pleno conocimiento que Jesus tiene de los sucesos (18,4, 19,28, cf 13,1 3) y predicciones que ha hecho (13,38, 16,32)

— El cumplimiento de la voluntad del Padre (19,28 30, cf 17,4)

c) La resurreccion (c 20,1-31) culmina la obra reveladora de Jesus A partir de entonces los apostoles adquieren el sentido de lo revelado anteriormente (cf 2,22, 12,16)

2 Reacciones ante la suprema manifestacion de Jesus Se mantienen y acentuan las dos reacciones que se han apuntado en la vida publica

a) De hostilidad

— En Judas, manifestada en la expresion de «era de noche» (13,30)

— En el mundo, que odia a Jesus (15,18-25)

[161] En las cartas expondra San Juan la pasion como la revelacion cumbre del amor de Dios (1 Jn 3,16, 4,16, cf Jn 3,16)

— En los judios Toda la pasion y muerte de Jesus por parte de ellos es la realizacion de la hostilidad que se ha ido exponiendo a traves de todo el evangelio Incluso en la resurreccion, los judios se presentan como hostiles (20,19)

b) De aceptacion

— Por parte de los discipulos, a quienes se les llama «limpios» (13,10), «amigos» (15,14-15), que creen en el Resucitado (20,8 28)

— Por parte de aquellos que han de creer por la predicacion de los apostoles (17,20), que creyeron sin ver (20,29) Para aumentar este numero escribe el evangelista (20,31)

EPILOGO 21,1 25 Como apendice, deja entrever una faceta eclesiologica en que se presentan ligados Jesus, Pedro y las ovejas que ha de apacentar

Semejante estructura no pretende encasillar en un esquema riguroso el contenido profundo del cuarto evangelio, más bien quiere trazar la concepcion unitaria que atraviesa toda la obra y recoger los principales elementos fundados de otras ordenaciones La concepción del cuarto evangelio, en cuanto que retorna siempre al mismo tema la manifestación de Jesús y la reacción que produce, presenta un sentido estático de uniformidad y majestad. Pero al mismo tiempo, en cuanto que la idea nunca se queda en su estado inicial, sino que sube un grado mas, encierra un dinamismo continuo de progresion ascendente La técnica del cuarto evangelio es el dinamismo helicoidal, que siempre sube en su continuidad [162], y de la ola del mar, que, cubriendo el recorrido anterior, siempre avanza más [163]

b) Contenido teológico del cuarto evangelio

La finalidad expresa que pretende el cuarto evangelio deja entrever su contenido primordial «todo esto ha sido escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengais vida en su nombre» (20,31) El punto central del evangelio de Juan es la revelación progresiva de Jesús como Mesías, Hijo

[162] H CLAVIER, a c p 177

[163] I DE LA POTTERIE, o c p 894

de Dios. Esta manifestación de Dios en Jesús ha de suscitar en el hombre una respuesta de adhesión total mediante la fe en El, por la aceptación de su palabra y su persona. La adhesión a Cristo por la fe y la permanencia en El por el amor producirá en el hombre una nueva vida por la que se adelanta, ya en el tiempo, la gloria futura.

1) La revelación de Dios en Jesús

El Verbo, que era Dios, que estaba en el principio con Dios (1,1-2), se hizo carne, puso su tienda entre nosotros y vimos su gloria (1,14). De este modo, Dios, a quien nadie ha visto jamás (1,18), se ha hecho visible a nosotros. En el corazón del cuarto evangelio está la encarnación del Verbo, a quien se ha podido oír, ver con los ojos, contemplar y tocar con las manos (1 Jn 1,1). Este realismo palpable de Jesús es nota característica del cuarto evangelio, en el que Jesús se cansa en el camino (4,6), ama a Marta y María (11,5), muestra su cariño a Lázaro (11,36) prorrumpiendo en lágrimas (11,35) y deja que el discípulo amado apoye la cabeza en su pecho (13,25). Juan, en su evangelio, pretende mostrar a Jesucristo «venido en carne» (1 Jn 4,2) quizá como correctivo tácito de ciertas teorías docetistas propagadas ya en la primitiva comunidad [164]. Este Jesús aparece ya desde el principio del evangelio como el Mesías (1,41), del que han escrito Moisés en la Ley y los Profetas (1,45). Está contrastado con Moisés: por éste nos vino la Ley, pero por Jesucristo, la gracia y la verdad (1,17); es anterior al mismo Abrahán (8,58); está contrastado también con el Bautista con absoluta preferencia sobre él: mientras que Juan el Bautista no es la luz (1,8), ni es el Mesías (1,19), bautiza sólo en agua (1,31) y no hace ningún «signo» (10,41), Jesús es, por el contrario, la luz verdadera (1,9), el Mesías (1,41.45), bautiza con el Espíritu Santo (1,33) y

[164] De este docetismo habla San Ireneo (*Adv.haer.* 3,11,1: PG 7,879ss). Quizá se aluda a estas teorías en 1 Jn 2,18-29; 4,1-6.

realiza «signos» (2,23). El Bautista era sólo el amigo del esposo (3,29), destinado a dar testimonio (1,8) para que el esposo creciera (3,30) [165].

A este Jesús tangible, mayor que Moisés, que el Bautista, anterior a Abrahán, lo presenta el cuarto evangelio como enviado por el Padre al mundo (8,29; 10,36; 20,21), viniendo de Dios (6,46; 7,29; 8,42; 17,28), bajado del cielo (3,13; 6,38.42), de donde es (8,23). Jesús habla de las cosas de arriba (3,12) y no de las cosas de la tierra (3,31-33), profiere palabras de Dios (3,34). Las palabras no las dice por su cuenta (14,10); su doctrina no es suya, sino de aquel que lo ha enviado (7,16); el Padre, que lo ha enviado, le ha mandado lo que ha de decir y hablar (12,49). Además de sus palabras, sus obras manifiestan y revelan también al Padre, porque sus obras son las de aquel que le envió (9,4); ellas muestran que el Padre lo ha enviado (5,36), que el Padre está en El y El en el Padre (10,38); por eso Jesús podrá decir: «Quien me ha visto, ha visto al Padre» (14,9).

El sentido profundo de las palabras y obras reveladoras de Jesús lo comunicará el Espíritu que enviará el Padre (14,26); el Espíritu de verdad dará testimonio de Jesús (15,26) y será el que nos introducirá en toda la verdad (16,13) revelada, que es el mismo Jesús (14,6) [166].

2) La respuesta de la fe

A la revelación de Dios en Jesús se espera una respuesta en el hombre. Esta respuesta de aceptación, de fe, es la que busca Jesús en su ministerio (10,38; 11,15.42; 17,21), es lo que pretende el mismo evangelista al escribir su evangelio (20,31). A las diversas manifestaciones de Jesús se van constatando las reacciones que se siguen: de incredulidad o repulsa en unos, de

[165] W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge 1968) p.87-105.

[166] A. Feuillet, *De munere doctrinali a Paraclito in Ecclesia expleto iuxta Evangelium Sancti Ioannis*, en *De Scriptura et Traditione* (Romae 1963) p.115-124.

aceptación y fe en otros (cf. esquema de estructura de progresiva manifestación dramática). Entre aquellos que se colocan en oposición, en no aceptación, se cuentan especialmente «los suyos» (1,11). Son los «judíos» los que constituyen el grupo de oposición [167]; el término «judíos» con frecuencia expresa los adversarios, los que llaman a Jesús «samaritano» (8,48), poseído del demonio (8,48.52), los que quieren apedrearlo (8,57-59), matarlo (5,18), los que expulsan de la sinagoga a aquellos que confiesan a Jesús como Mesías (9,22). La actitud contraria de aceptación está expresada por el cuarto evangelio en el sermón de la cena para designar a sus discípulos; «ellos han aceptado verdaderamente que vengo de ti y han creído que tú me has enviado» (17,8). Esta actitud de fe de los discípulos es subrayada como conclusión de varias acciones reveladoras de Jesús: en las bodas de Caná (2,11), purificación del templo (2,22), discurso eucarístico (6,69), resurrección de Jesús (20,8.28). Además de los discípulos, otros muchos mantienen esta postura de adhesión, de fe a las palabras y persona de Jesús (2.23; 4,39.42.50.53; 7,31;10,42; 11,45; 12,11); incluso en una proyección futura se alude a la fe de aquellos que han de creer después sin haber visto (20,29), apoyados solamente en las palabras de los discípulos (17,20). La característica fundamental de esta fe es una adhesión total a la persona de Jesús: El constituye el término de esa fe, según se repite en las frecuentes expresiones: creer en él (3,15), a él (2,11; 3,16.18.36; 4,39; 6,40; 7,31.38; 8,30; 10,42; 11,48; 12,42); expresiones todas formuladas en acusativo (εἰς αὐτόν), en su nombre (1,12; 2,23; 3,18). Otras formulaciones equivalentes emplea el cuarto evangelio para significar esta actitud de adhesión total a Jesús; éste es el sentido que tienen expresiones tales como: «ir a El» (5,40; 6,35.44-45; 7,37-38), recibirlo (1,12; 5,43; 13,20), permanecer en su palabra (8,31; 15,7). Jesús, como objeto de la fe del

[167] E. GRÄSSER, *Die antijüdische Polemik im Johannes-Evangelium:* NTS 11 (1964-1965) 74-90.

hombre, se presenta particularmente bajo determinadas facetas: como enviado del Padre (6,29; 11,42; 16,27; 17,3.8.21.25), Cristo (11,27; 20,31), Hijo de Dios (9,35; 11,27; 20,31), El en el Padre y el Padre en El (14,10.11), que «él es» (8,24; 13,19). Esta fe en Jesús implica, junto con una adhesión total a él, la aceptación de ciertas verdades que se han conocido sobre Jesús: que es el Mesías, el Hijo de Dios, el enviado del Padre; así con frecuencia Juan une el termino «creer» y «conocer» (6,69; 17,8).

3) La vida en Cristo

Esta respuesta de fe que el hombre da a la palabra de Cristo implica una nueva vida. El cuarto evangelio está escrito «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios y para que creyendo, tengáis vida en su nombre» (20,31). El mismo Jesús vino para que tengan vida (10,10), esa vida que le ha dado el Padre (5,26) para que la comunique a quien quiera (5,21). Esta nueva vida brota en el hombre al aceptar la palabra de Jesús y creer en el que lo ha enviado (5,24). Para poseer esta vida no hay que esperar a un estadio último, de escatología final; al creer y aceptar la palabra se tiene la vida eterna, no se incurre en juicio, sino que se pasa de la muerte a la vida (3,36; 5,24), con una escatología ya realizada. Por el contrario, el que no cree, sin esperar tampoco a ese estadio final, ya está condenado, «porque no ha creído en el nombre del Hijo único de Dios» (3,18).

La nueva vida crea un vínculo de unión con Cristo, necesario para poder llevar fruto (15,1-6). Este vínculo se establece mediante la fe y la caridad al conocer y creer en el amor que Dios nos tiene (1 Jn 4,16); al permanecer en la caridad, se permanece en Dios, que es amor (1 Jn 4,16). Esta vida nueva en fe y caridad de Dios en un sentido vertical impulsa a un dinamismo horizontal de caridad a los demás, a cumplir el precepto nuevo del amor (13,34; 1 Jn 4,20).

4) Sentido eclesial y sacramental

Esta nueva vida que surge en cada hombre por la fe y caridad, por el vínculo de unión a Cristo, la presenta el cuarto evangelio no como una célula aislada e independiente, sino con un sentido comunitario y eclesial. Cada uno participa de esa vida como sarmiento unido a un tronco, a una vid en la que todos están injertos (15,5). Cristo es la verdadera Vid (15,1), a la que están unidos los sarmientos, contraposición implícita a la vid y sarmientos con que se expresaba el antiguo pueblo de Israel (Jer 2,21).

Se alude también en el cuarto evangelio al sentido eclesial del nuevo pueblo de Dios con esa figura del pastor y el rebaño (10,1-18) con que se presentaba igualmente al pueblo de Israel (Ez 34,11-24). Bajo esta misma figura, con la expresión de un solo pastor y un solo rebaño (10,16) se enfoca la nota misional expansiva de la que hablan los sinópticos (Mt 28,19; Mc 16,15; Lc 24,47). A Pedro se le confía la misión de apacentar la grey (21,15-18) por la que Jesús ha pedido insistentemente el don de la unidad consumada (17,20-23).

En este ambiente eclesial y comunitario presenta el cuarto evangelio muchos de sus relatos con una tonalidad sacramental para ilustrar los medios con que se alimenta y nutre la vida eclesial [168]. Así, el diálogo con Nicodemo es una instrucción y catequesis bautismal (3,5) [169], como queda confirmado por la alusión que se hace a continuación del bautismo que administraba Jesús (3,22) [170]. El paralítico de la piscina es la expresión clara de que el hombre no puede salvarse solo (5,7), sino

[168] O. Cullmann, *Les Sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive* (Paris 1951); R. Scnackenburg, *Die Sakramente im Johannesevangelium:* Sacra Pagina 2 (1959) 235-254; E. Lohse, *Wort und Sakrament im Johannesevangelium:* NTS 7 (1960-1961) 110-125; R. E. Brown, *The Johannine Sacramentary Reconsidered:* TS 23 (1962) 183-206; Id., *The Gospel according to John* c.1-12 (New York 1966) p.CXI-CXIV.

[169] I. de la Potterie, *Naître de l'eau et naître de l'Esprit. Le texte baptismal de Jn 3,5:* SciencEccl 14 (1962) 417-443.

[170] X. Léon-Dufour: EHJ 111.

que necesita ser bautizado en el Señor Jesús. Si el paralítico, dejada su camilla, anda (5,9), es porque Jesús lo ha vivificado (5,21), como se explica en el discurso que sigue al milagro [171].

El ciego de nacimiento [172] comienza a ver después de haberse lavado en la piscina (9,7); el ciego es arrojado de la sinagoga (9,22.34) y recogido por Jesús (9,35), habiendo precedido antes su confesión de fe en Cristo (9,35.37). A continuación se presenta a Cristo, buen pastor (10,11), que recoge las ovejas dispersas (10,12.16), porque ha venido para que tengan vida y la tengan abundante (10,10). Esta vida la conserva Jesús mediante el pan de vida (6,35) [173]; el que va a él, es decir , el que cree en él, no tendrá hambre (6,35). Estas palabras del pan de vida las coloca Juan cuando ha relatado la multiplicación de los panes en que Jesús ha saciado (6,11) a la muchedumbre que venía a él (6,5), que creía en él (6,35); son como una instrucción sobre la práctica eucarística a raíz de la multiplicación de los panes.

La vida nueva que brota en el hombre por su inserción en Cristo, la vida que le constituye en sarmiento de la vid, en miembro de un rebaño, se mantiene mediante el pan de vida, pues el que lo come vivirá por él (6,57) y vivirá para siempre (6,58).

[171] O. CULLMANN, o.c. p.56; R. E. BROWN, a.c. p.195.
[172] O. CULLMANN, o.c. p.70ss.
[173] X. LÉON-DUFOUR, *Le mystère du pain de vie:* RScRel 46 (1958) 481-523.

B) TRADICIONES PREVIAS

CAPÍTULO VII

CONSTATACION DE TRADICIONES

ESQUEMA

1. Sentido del capítulo.
2. Problema sinóptico.
   a) Existencia del problema.
   b) Principales intentos de solución.
      1) Hasta «la teoría de las dos fuentes».
         a) Teoría de mutua dependencia.
         b) Hipótesis del Evangelio primitivo fundamental.
         c) Hipótesis de pluralidad de fragmentos narrativos.
         d) Hipótesis de tradición oral.
         e) Prioridad de Marcos.
      2) Teoría de las dos fuentes.
         a) En su forma primitiva.
         b) En su forma clásica.
         c) En su forma mitigada.
            1.º Contenido de los *logia*.
            2.º Traducción griega de los *logia*.
            3.º Prioridad de Marcos.
            4.º Dependencia de Mateo respecto de Marcos.
            5.º Dependencia de Lucas respecto de Marcos.
            6.º Independencia mutua de Mateo y Lucas.
            7.º Fuentes propias de Lucas.
      3) Intentos de superación de la teoría de las dos fuentes.
         a) Existencia de un Mateo aramaico.
            1.º Catequesis y tradición oral.
            2.º Primeras redacciones parciales.
            3.º Evangelio aramaico de Mateo (M) y su traducción griega (Mg).
            4.º Fuente especial para la doble tradición (S) traducida en griego (Sg).
            5.º Dependencia de Marcos de M aramaico a través del Mg.
            6.º Dependencia del Mateo canónico (Mt) de M arameo a través de Mg.
            7.º Dependencia del evangelio de Lucas.
         b) Existencia de una documentación múltiple presinóptica a la base de la triple tradición.

1.º Teoría de las dos fuentes. Vaganay, Cerfaux.
2.º Dependencias literarias no «inmediatas».

c) Constatación de tradiciones diversas.

1) En la teoría de las dos fuentes.

a) El relato de Marcos (9,14-29).
b) El relato de Mateo (17,14-20).
c) El relato de Lucas (9,37-43a).

2) En la teoría de un fondo común primitivo de Mateo, Marcos y Lucas

a) Un fondo primitivo común a los tres (Mg). Razones:

1.º Acuerdos negativos de Mateo y Lucas.
2.º La disposición especial de los acuerdos negativos de Mateo y Lucas contra Marcos.
3.º Los acuerdos positivos de Mateo y Lucas contra Marcos.

b) Una fuente especial de Marcos (Pi).
c) Una fuente especial para Mateo y Lucas (Sg).

3) En la teoría de múltiples contactos literarios.

a) Examen de los tres relatos.

1.º Relato de Mateo.

1.ª etapa: el relato sin el diálogo (17,14-18).
2.ª etapa: el relato con el diálogo de tipo marciano (17,14-18.19.20a.21).
3.ª etapa: el relato actual con el diálogo de Mateo (17,14-21).

2.º Relato de Marcos.

1.ª etapa: (9,14-19.28-29).
2.ª etapa: (9,20-27).
El relato actual.

3.º Relato de Lucas.

b) Historia de la tradición.
c) Ocasión de los contactos literarios.

1. *Sentido del capítulo*

En el proceso ascensional que estamos siguiendo de los evangelios a Jesús, el primer paso es enfrentarse con esos libros, tal como los poseemos. Ellos, partiendo de un núcleo común (c.4), presentan diversidad de redacción en su formulación externa (c.5) y diversidad en la estructuración interna del conjunto (c.6). Esas características externas e internas en la redacción de cada uno de los evangelios ponen de manifiesto el sello personal, de auténtico autor, que cada evangelista ha dado a su obra. El análisis de esas redacciones deja entrever, junto

con el trabajo personal de cada autor, la existencia de un material previo que el evangelista ha recibido y que ha elaborado. Cada evangelio, con su enfoque y estructura propia, nos deja en contacto con el Jesús que nos muestra a través de la perspectiva del autor y a través del material que ha elaborado hasta llegar a cristalizar en la redacción actual. Al que pretende llegar de los evangelios a Jesús le interesa, pues, no sólo la impronta personal que cada evangelista ha dado a su redacción, sino ser consciente del material que se ha barajado hasta que ha cuajado en la formulación última (c.7), ver si el ambiente en que ese material se ha transmitido presenta las garantías de una conservación incontaminada de lo que se ha transmitido (c.8). En este capítulo se trata, pues, únicamente de constatar la existencia de un material previo, de la existencia de una tradiciones de las que han dispuesto los evangelistas para redactar su obra. Para ello se partirá del clásico «problema sinóptico».

2. *El problema sinóptico*

La existencia de tradiciones previas a la formación de los evangelios sinópticos es algo que queda abiertamente patente en el «problema sinóptico». La cuestión sinóptica ha preocupado durante muchos años a los exegetas, sin que exista aún una solución satisfactoria y con la perspectiva de que apenas es posible se halle jamás [1]. El problema aún existe, los intentos de resolverlo son muy variados. De la gama tan diversa de soluciones al problema sinóptico, una conclusión queda absolutamente cierta: la existencia de tradiciones presinópticas.

a) Existencia del problema

Una simple comparación entre los evangelios muestra que los tres primeros son muy parecidos entre sí,

[1] A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1960) p.183. En edición ulterior (Barcelona [3]1978, p.439) se matiza un poco la expresión: «quedan todavía algunas cuestiones marginales a las que no se puede dar una respuesta segura».

mientras que el cuarto parece ser de otro tipo. Esos tres primeros evangelios se pueden colocar en tres columnas paralelas, pudiéndose así abarcar de un simple golpe de vista sus semejanzas y desemejanzas. Esta colocación en tres columnas paralelas se llama «sinopsis» [2] y a los tres evangelios, susceptibles de tal colocación, se les llama «sinópticos». La comparación de los sinópticos hace ver que entre ellos hay sorprendentes afinidades y semejanzas, y al mismo tiempo grandes discrepancias. Esta «concordia discors» constituye el problema sinóptico. La «concordia» entre ellos aparece de un modo particular en la parte narrativa [3], en cuanto al orden [4] y en cuanto a la misma expresión verbal [5]. La disconformidad («discors») entre los tres sinópticos se encuentra también en cuanto a la materia [6], en cuanto al orden [7] y en diversi-

[2] La primera colocación de los tres primeros evangelios con esta denominación de sinopsis data de 1774, y se debe a J. J. Griesbach (*Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae*). Existen ahora abundantes sinopsis de los Evangelios; entre ellas se pueden enumerar: en griego: A. HUCK-H. LIETZMANN, *Synopse der drei ersten Evangelien* (Tübingen 1935, [10]1950); K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart 1964). En español: J. LEAL, *Sinopsis de los cuatro Evangelios* (Madrid 1954, [3]1975); J. ALONSO DÍAZ-A. SÁNCHEZ FERRERO, *Evangelio y Evangelistas* (Madrid 1966). Una presentación especialmente sugestiva e ingeniosa por el uso de colores: X. LÉON-DUFOUR, *Concordance des Évangiles synoptiques* (Paris 1956).

[3] Cf. supra c.4 p.184ss.

[4] Cf. supra c.4 p.191ss.

[5] Basta abrir cualquier sinopsis; cf., por ejemplo, Mt 8,1-4; Mc 1,40-44; Lc 5,12-14;/Mt 9,2-7; Mc 2,5-12; Lc 5,20-24;/Mt 9,14-17; Mc 2,18-22; Lc 3,33-39;/Mt 21,23-27; Mc 11,27-33; Lc 20,1-8.

[6] Muchas partes no se encuentran en los tres sinópticos, sino sólo en dos (cf. supra p.187ss), o en uno solo de los evangelistas; así, una tercera parte del evangelio de Mateo se encuentra sólo en él, por ejemplo: elementos de la infancia (1,18-25; 2,1-12.13-23), en el sermón del monte (5,17-24.27-30.33-37; 6,1-8.16-18), algunas parábolas, como la de la cizaña (13,24-30.36-43), del tesoro y la perla (13,44-46), de la red (13,47-50). Un poco menos de la mitad del evangelio de Lucas es exclusivo de él: escenas de la infancia, como los anuncios del nacimiento del Bautista (1,5-25) y de Jesús (1,26-38), visitación (1,39-56); en el camino a Jerusalén, parábolas como la del amigo inoportuno (11,5-8), la dracma perdida (15,8-10), hijo pródigo (15,11-32), el administrador infiel (16,1-13), el rico y el pobre Lázaro (16,19-31), el juez inicuo (18,1-8), el fariseo y el publicano (18,9-14), estancia en casa de Marta y María (10,38-42), curación de los diez leprosos (17,11-19)... En cambio, en el evangelio de Marcos, sólo una décima parte de su evangelio se encuentra solamente en él, por ejemplo, cu-

dad de palabras dentro del mismo tema, aun en el marco de formulaciones muy parecidas [8]. A esta «concordia discors» hay que buscarle una solución que explique la existencia simultánea de semejanzas y desemejanzas.

b) Principales intentos de solución

La multiplicidad de intentos de solución hace inviable incluso la sola enumeración de ellos. Se presentará sólo una breve síntesis de las soluciones haciéndolas girar en torno a la solución que ha podido tener más resonancia: «la teoría de las dos fuentes».

1) Hasta «la teoría de las dos fuentes»

Ya San Agustín toca el problema apuntando una solución que prácticamente perdura hasta el siglo XVIII. El orden de composición de los evangelios es: «primero Mateo, después Marcos, en tercer lugar Lucas y, por último, Juan» [9], y «aunque cada uno sigue su orden, no desconoce al anterior» [10]. Es una explicación de mutua

ración del sordomundo (7,32-37), curación del ciego de Betsaida (8,22-26), joven que huye en el huerto (14,51-52).

[7] La materia del sermón del monte, que en Mateo se encuentra reunida en unos capítulos (c.5-7), en Lucas se encuentra bastante diseminada: oración del Padrenuestro (11,2-4), abandono en la Providencia (12,22-31), respuesta a la oración (11,9-13). Dentro de un mismo relato, por ejemplo, en las tentaciones de Jesús, el orden es diverso en el evangelio de Mateo (4,1-11): en el desierto, en el pináculo del templo, en el monte, y en el evangelio de Lucas (4,1-14): en el desierto, en un lugar elevado, en Jerusalén; la curación del ciego de Jericó: según Lucas, al acercarse Jesús a Jericó (18,35), según Mateo y Marcos, al salir Jesús de la ciudad (Mt 20,29; Mc 10,46).

[8] En Jericó se cura a un ciego según Marcos (10,46) y Lucas (18,35); según Mateo se trata de dos (20,30); diversidad en las advertencias hechas a los apóstoles (Mt 10,9-10; Mc 6,8-9; Lc 9,3), en la curación del lunático (Mt 17,14-15; Mc 9,14-18; Lc 9,37-39).

[9] *De consensu Evangelistarum* 1,2,3: PL 34,1043: «Primum Matthaeus; deinde Marcus, tertio Lucas, ultimo Joannes. Unde alius eis fuit ordo cognoscendi atque praedicandi, alius autem scribendi».

[10] ID., *De consensu Evangelistarum* 1,2,3: PL 34,1044: «Et quamvis singuli suum quemquam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur, vel ignorata praetermisisse quae scripsisse alius invenitur».

dependencia, por ella se explican las semejanzas; las diferencias provendrían de la diversa personalidad de cada uno. Se mantiene esta solución de mutua dependencia durante siglos, aunque a veces, ya en el siglo XVIII, se cambie el orden de composición poniendo Mateo-Lucas-Marcos [11] o Lucas-Mateo-Marcos [12] u otras combinaciones posibles.

b) Hipótesis de un Evangelio primitivo fundamental

Los sinópticos son independientes entre sí. Todos dependen de un extenso Evangelio primitivo en arameo, dirigido a los hebreos *(Urevangelium)* [13].

c) Hipótesis de pluralidad de fragmentos narrativos

Es una aplicación de la teoría de Wolf (1795) sobre la cuestión homérica. Los sinópticos toman la materia de diversas narraciones anteriores, escritas y breves *(Fragmentenhypothese)* [14].

d) Hipótesis de tradición oral

Los evangelios sinópticos parten de una tradición oral muy arraigada entonces, de gran importancia y suma necesidad para la instrucción catequética *(Traditionshypothese)* [15].

[11] J. J. GRIESBACH, *Inquisitio in fontes unde Evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hauserint* (1783); ID., *Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur* (1789).

[12] F. BUSCHING, *Die vier Evangelien mit ihren eigenen Worten zusammengesetzt* (1776).

[13] G. E. LESSING, *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet:* TheolNachlass 21 (1784) 45-72.

[14] F. SCHLEIERMACHER, *Kritischer Versuch über die Schriften des Lukas* (Berlin 1817).

[15] G. HERDER, *Vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangelien* (1796); ID., *Von Gottes Sohn der Welt Heiland nach Johannes Evangelium* (1797); ID., *Von der Regel der Zusamnenstimmung unserer Evangelien* (1797). Fue ampliada después por J. C. L. GIESELER, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien* (Leipzig 1818). Esta teoría ha tenido después mucha resonancia, y de nuevo se abre camino junto con la admisión de diversidad de documentos escritos.

e) Prioridad de Marcos

Propugna la prioridad de Marcos. De él, que es el primero de todos, dependerían los otros dos sinópticos. Para probar esta afirmación aluden que un 90 por 100 del evangelio de Marcos se encuentra en el de Mateo, y un 50 por 100 del mismo evangelio de Marcos, en el de Lucas; el orden del evangelio de Marcos es casi el mismo que el orden de Mateo y Lucas. Por otra parte, no es Marcos el que depende de Mateo y Lucas, sino estos dos de Marcos, ya que su estilo es mucho más deficiente, y en Mateo y Lucas es más cultivado [16]. De este modo se establece uno de los pilares fundamentales de la teoría de las dos fuentes.

Esta diversidad de teorías se explica dada la insuficiencia de cada una para resolver el problema sinóptico, pues, o se explican perfectamente las semejanzas entre sí (teoría de mutua dependencia, hipótesis de un Evangelio primitivo, prioridad de Marcos), o se satisface la existencia de la diferencias (hipótesis de pluralidad de fragmentos narrativos, hipótesis de tradición oral); pero no las semejanzas y diferencias al mismo tiempo.

2) TEORÍA DE LAS DOS FUENTES *(Zweiquellenhypothese)*

Es la teoría que ha tenido más difusión. Con todo, no se presenta en una forma única, sino que tiene diversidad de matices en su formulación. Aunque en la forma que podríamos llamar «clásica» surge en 1838, teniendo como principales autores a los protestantes Chr. H. Weisse y Chr. G. Wilke, posee una presentación inicial primitiva que le da entrada, también protestante, y otra que le sigue, mitigando algunas facetas, mantenida también por católicos.

[16] J. KOPPE, *Marcus non epitomator Matthaei* (Leipzig 1782); G. C. STORR, *Uber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis* (Tübingen 1786).

a) En su forma primitiva

Está iniciada por F. Schleiermacher en 1832 [17]. Los sinópticos se explican por el influjo de «dos fuentes»: un «proto-Mateo» y un «proto-Marcos». Esta sentencia se quiere apoyar en el testimonio de Papías [18]. En este texto de Papías no se habla de nuestro evangelio canónico griego según San Mateo, sino de una mera colección de sentencias del Señor escritas en arameo, el proto-Mateo. Tampoco se habla del evangelio canónico de Marcos, ya que Papías alude a una carencia de orden que no conviene al evangelio actual de Marcos; Papías, pues, se refiere a un proto-Marcos. Estas serían las dos fuentes, una colección de sentencias del Señor (llamadas Q = *Quelle* = Fuente), recogidas en los *logia* de Mateo (proto-Mateo), y un compendio de los hechos del Señor (proto-Marcos, *Urmarkus)* proveniente de la predicación de Pedro; de aquí han tomado los tres evangelios sinópticos.

Esta teoría suscitó diversas reacciones entre protestantes y católicos respecto a la interpretación del testimonio de Papías. La existencia del proto-Marcos no consta ni históricamente, ya que la tradición no dice nada de él, ni literariamente, pues cada vez aparece más clara la unidad de estilo y concepción del evangelio canónico de Marcos [19]. La interpretación de los *logia* de Papías también es bastante discutida [20].

b) En su forma clásica

Sustituye el proto-Marcos por el Marcos canónico; las dos fuentes de los sinópticos son: Marcos y el proto-Mateo (Q). El doble principio fundamental de

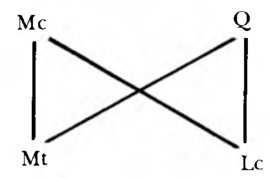
[17] F. SCHLEIERMACHER, *Über die Zeugnisse der Papias von unsern beiden ersten Evangelien:* Theol.St.u.Kr (1832) 735-768; cf. cita en A. G. DA FONSECA, *Quaetio Synoptica* (Romae 1952) p.130.

[18] EUSEBIO, *Hist. eccl.* 3,39: PG 20,300.

[19] Cf. H. HOPEL-B. GUT, *Introductio specialis in Novum Testamentum* (Romae 41938) p.160. H. B. Swete *(The Gospel according St. Mark,* 1920) escribe: «requiescat Urmarkus».

[20] Cf. supra p.138s.

esta teoría consiste: en la prioridad literaria de Marcos como fuente de Mateo y Lucas, junto con una segunda fuente independiente de la primera, consistente en una colección de *logia* = *Quelle* = Fuente) [21]. Además de estos dos principios, que son las características de la teoría de las dos fuentes en su forma clásica, establece la dependencia de Mateo y Lucas respecto de Marcos en lo que tienen de común con él, la dependencia de Mateo y Lucas respecto de Q en lo que hay de común entre los dos, e independencia mutua entre Mateo y Lucas. El esquema de esta teoría se suele presentar así:



Los dos principios fundamentales de esta teoría presentan su dificultad: la fuente Q, que coincide con el Mateo aramaico, del que habla Papías, es, según la tradición, un verdadero Evangelio y no una simple colección de sentencias del Señor [22]; además, la tradición coloca al evangelio aramaico de Mateo como el primero de todos, y no a Marcos. Ante estas dificultades, la PCB dio una respuesta sobre el problema [23]:

> «Si se ha de juzgar que guardan los precedentes decretos [24] aquellos que, sin fundarse en testimonio alguno de la tradición ni en argumentos históricos, fácilmente abrazan la hipótesis vulgarmente llamada de las dos fuentes, que pretende explicar la composición del evangelio griego de Mateo y del

[21] Cl. H. WEISSE, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* (Leipzig 1838); ID., *Die Evangelienfrage in ihren gegenwärtigen Studium* (Leipzig 1856).

[22] Cf. supra p.140 nt.116.

[23] Respuesta del 26 de junio de 1912; cf. DENZ. 2165 (3578); EB 400; Doc.Bib. n.443.

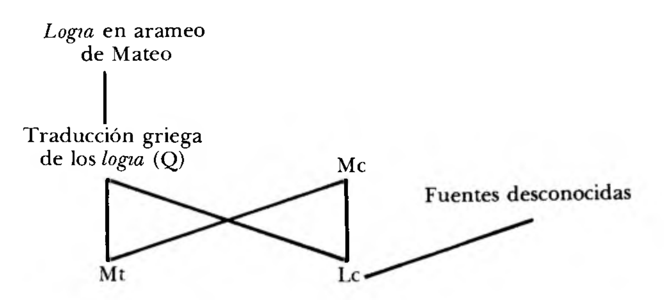
[24] Se alude a otras respuestas de la misma PCB, en las que se pone como el primero de todos los evangelios el escrito por Mateo en su lengua nativa (DENZ. 2159 [3572]; EB 394; Doc.Bib. n.437), como verdadero evangelio y no como mera colección de sentencias (DENZINGER 2151 [3564]; EB 386; Doc.Bib. n.426).

evangelio de Lucas principalmente por la dependencia de entrambos del evangelio de Marcos y de la colección llamada de los sermones del Señor; y si pueden, por tanto, defenderla libremente.

Resp.—Negativamente a las dos partes».

c) En su forma mitigada

Presenta la teoría de las dos fuentes en sus dos elementos de dependencia de Mateo y Lucas respecto de Marcos y Q, la independencia mutua de Mateo y Lucas y la independencia absoluta de Marcos, que no se inspira de documento escrito alguno, sino sólo de la predicación de Pedro. Conservando estos principios, purifica también al mismo tiempo la teoría de las dos fuentes, dejando a salvo los dos puntos observados por la Comisión Bíblica: contenido de la fuente Q y su prioridad absoluta temporal. Así esquematiza esta teoría uno de los muchos autores católicos que la sostienen [25].



La postura de esta sentencia no es una mera actitud disciplinar respecto a la respuesta de la Comisión Bíblica. Se presenta largamente su justificación:

1.º *Contenido de los «logia»*.—La abundante materia común entre Mateo y Lucas (unos 235v.), casi exclusivamente materia de discursos, estaría tomada de esta

[25] A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1960) p.196. B. DE SOLAGES, *La composition des évangiles de Luc et de Matthieu et leurs sources* (Leiden 1973); ID., *Comment sont nés les évangiles Marc-Luc-Matthieu* (Toulouse 1973).

fuente Q, que contenía principalmente, pero no exclusivamente, elementos discursivos. Q tenía, sin duda, algunas narraciones que servían de enlace a las palabras del Señor y fueron introducidas para este fin (cf. Mt 4,1ss; 8,5ss; 11,2ss; 12,22ss; 8,19; 12,38; 18,21; y textos paralelos de Lucas) [26].

2.° *Traducción griega de los «logia»*.—El mismo Papías ya habla de la traducción de los *logia* de Mateo. El evangelio canónico de Mateo y Lucas tomaron el contenido de los *logia* en su versión griega y no en su lengua primitiva aramea, pues «en este caso no se explicarían las fuertes y frecuentes concordancias de texto entre Mateo y Lucas» [27].

3.° *Prioridad de Marcos*.—En la teoría de las dos fuentes se establece como principio indiscutible la absoluta independencia de Marcos. El es el punto de arranque para Mateo y Lucas, sin depender él de nadie. Se recoge así lo establecido ya antes por otras teorías [28] y se confirma por la dependencia que Mateo y Lucas tienen respecto de Marcos, y no viceversa.

4.° *Dependencia de Mateo respecto de Marcos*.—Lo que hay de común entre los dos es Mateo quien lo toma de Marcos, y no al revés, pues, de lo contrario, sería inexplicable que Marcos hubiera omitido tantas cosas del evangelio de Mateo. Además, el estilo más cuidado de Mateo inclina a suponer que ha hecho una revisión del estilo de Marcos. En los pasajes narrativos comunes a los dos, por ejemplo, Mc 2,1-12; Mt 9,1-8/Mc 5,1-20; Mt 8,28-34/Mc 5,21-43; Mt 9,18-26/Mc 9,14-27; Mt 17,14-18, Marcos es más extenso y más ingenuo que Mateo; éste parece compendiar a Marcos buscando especialmente el elemento doctrinal [29].

5.° *Dependencia de Lucas respecto de Marcos*.—«Las razones son esencialmente las mismas alegadas en pro de la dependencia de Mateo respecto de Marcos» [30].

[26] A. Wikenhauser, o.c. p.191ss.
[27] Id., o.c. p.195.
[28] Cf. supra nota 16; A. Wikenhauser, o.c. p.187-191.
[29] Id., o.c. p.194.
[30] Id., o.c. p.194.

6.º *Independencia mutua de Mateo y Lucas.*—La materia común a Mateo y Lucas, que no se encuentra en Marcos, proviene de la fuente escrita común a Mateo y Lucas (Q). Mateo y Lucas no dependen uno del otro, pues no se explicaría cómo cada uno de ellos ha podido omitir la materia propia del otro, por ejemplo, las abundantes parábolas que son exclusivas de cada uno. Además, la materia común entre Mateo y Lucas está muchas veces dispuesta en orden muy diverso, por ejemplo, sermón del monte; «así, es inconcebible que Lucas tomara de Mateo la materia que tiene de común con éste, pues en ese caso hubiera tenido que disolver en pequeñas unidades las artificiosas composiciones del propio Mateo e irlas intercalando en diversos pasajes de su evangelio» [31].

7.º *Fuentes propias de Lucas.*—Por la alusión expresa de Lucas (1,1s) se colocan unas fuentes especiales para Lucas, de las que toma la abundante materia que le es propia y exclusiva [32].

3) INTENTOS DE SUPERACIÓN DE LA TEORÍA DE LAS DOS FUENTES

La teoría de las dos fuentes, aun en su forma mitigada, parte del supuesto de la primariedad de Marcos, juntamente con el Mateo aramaico, que no depende de nadie. La primariedad de Marcos, que parecía inconmovible, cada vez se presenta más vulnerable. La superación de la primariedad de Marcos se muestra o por la existencia, junto con la tradición oral, de un documento aramaico que está en la base de la triple tradición, o por una serie de contactos literarios que han tenido los tres primeros evangelios con unidades presinópticas previas.

a) Existencia de un Mateo aramaico

En la base de la triple tradición se coloca un Mateo aramaico. Este principio y la existencia de una fuente

[31] ID., o.c. p.194s.
[32] ID., o.c. p.193.

especial. aramaica también en su origen, para la doble tradición existente en Mateo y Lucas constituye la base principal de «una hipótesis de trabajo» que se ha propuesto para solucionar el problema sinóptico [33]. La hipótesis de trabajo presenta además un conjunto complexivo de siete etapas [34].

1.ª *Catequesis y tradición oral.*—El Evangelio, antes de ser escrito, fue predicado; así, por ejemplo, en la predicación de Pedro, después de Pentecostés, se encuentran las cuatro grandes líneas generales de la vida pública de Jesús que después se encontrarán en la base de los sinópticos: preparación y bautismo en Judea, ministerio en Galilea, viaje de Galilea a Jerusalén, estancia en la Ciudad Santa: pasión, muerte, resurrección, apariciones (cf. Act 1,21-22; 2,22-24; 10,37-41) [35].

2.ª *Primeros ensayos de redacciones parciales.*—En los evangelios quedan rasgos de estas composiciones parciales en la ausencia repetida de toda unión real entre las perícopas sinópticas, con sola alusión a expresiones generales: «entonces» τότε, «en seguida» καὶ εὐθύς, «sucedió» καὶ ἐγένετο; en la agrupación artificial de episodios, por ejemplo, cinco conflictos de Cristo con los fariseos en Galilea (Mc 2,1-12.13-17.18-22.23-28; 3,1-6); en la presencia de elementos extraños en algunos discursos traídos con ciertas palabras de enlace; así Mt 5,23-24, en la perícopa Mt 5,21-26, tiene una unión lejana con el conjunto, no tiene el mismo ritmo que el *logion* precedente y está unido con la palabra de enlace «hermano» [36].

3.ª *Evangelio aramaico de Mateo (M) y su traducción griega (Mg).*—De este evangelio aramaico dependen, a través de la traducción griega, los tres sinópticos.

[33] L. VAGANAY, *La question synoptique:* ETL 28 (1952) 238-256; ID., *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail* (Paris 1954).

[34] Por lo complejo del conjunto, el autor, al establecer el principio base de la existencia del evangelio aramaico como punto de partida de la triple tradición, positivamente quiere excluir la identidad de su solución con aquella otra solución que pretende poner un documento único para explicar el problema; cf. L. VAGANAY, o.c. p.98s.

[35] ID., o.c. p.34-41.

[36] ID., o.c. p.42-50.

La *existencia* de este evangelio aramaico está respaldada por los testimonios de la tradición: Papías, Ireneo, Clemente de Alejandría. El análisis interno de los sinópticos deja entrever la existencia de este evangelio y su misma estructuración. En los textos de triple tradición se descubre un bloque común con una ordenación parecida, aunque a veces se complique con curiosas diferencias. Este bloque aparece nítido en el evangelio actual de Mateo, dividido en cinco libros, constando cada uno de parte narrativa y doctrinal: Mt 3-4 y 5-7 (1.er libro); 8-9 y 10 (2.º libro) 11-12 y 13,1-52 (3.er libro); 13,53-17,27 y 18 (4.º libro); 19-23 y 24-25 (5.º libro). Rasgos de esta misma ordenación en cinco libros se pueden encontrar aún en Marcos y Lucas, aunque con dos excepciones: la omisión del sermón del monte en Marcos [37] y la adición en Lucas, entre el 4.º y 5.º libro, de un libro fuera de serie que no tiene su correspondencia en Mateo ni en Marcos. Incluso la ordenación de las perícopas dentro de cada libro tiene bastante de parecido, salvo algunas singularidades más o menos graves en Mateo y Lucas con respecto a Marcos; sus omisiones, adiciones o transposiciones se pueden justificar. «Para explicar todas las divergencias entre los sinópticos en la ordenación de las materias es necesario remontarse más allá de Marcos, a un evangelio (M) en el que las perícopas estaban distribuidas de una manera sistemática en cinco libros, comprendiendo cada uno parte de relato y parte de discurso» [38].

Este evangelio primitivo se *caracterizaría* por su *índole esquemática,* en la que se retiene con frecuencia como un clisé idéntico para las diversas narraciones (versículo de transición de un relato a otro, presentación de los personajes que exponen su dificultad a Jesús, reacción del Señor, resultado para terminar con los sentimientos de los espectadores) y para los diversos discursos (en los que palabras «claves» van uniendo las distintas partes).

[37] ID., *L'absence du sermon sur la montagne chez Marc. Essai de critique littéraire:* RB 57 (1951) 5-56.

[38] ID., o.c. p.61.

Junto con esta índole esquemática se observa, en este evangelio primitivo, *arcaísmo* en la concepción, con exposición frecuente de ciertos elementos que más bien deberían tender, por lo natural, a desaparecer: ininteligencia de los discípulos, injurias hechas a Cristo, contradicciones aparentes. El *sustrato semítico* de los sinópticos prueba su dependencia del evangelio aramaico de Mateo.

Los sinópticos tuvieron que tomar del Mateo arameo a través de una versión griega, como lo atestiguan las citas del Antiguo Testamento tomadas con referencia a la versión de los LXX [39].

4.ª *Fuente especial para la doble tradición (S) traducida en griego (Sg)*.—De aquí tomarían los evangelios actuales de Mateo y Lucas la materia que tienen de común sólo ellos dos. La prueba se encuentra en el libro fuera de serie de Lucas (9,51-18,14), en el que Lucas recoge el material evángelico que le ha venido por caminos distintos: de Mg y de Mc, con el que se estructura el viaje a Jerusalén. El material de este viaje se encuentra disperso en el evangelio de Mateo. La existencia de esta fuente ayudaría a explicar muchos de los «dobles», es decir, de los elementos que se encuentran varias veces en un mismo evangelio [40].

5.ª *Dependencia de Marcos de M aramaico a través del Mg*.—El evangelio de Marcos tiene, junto con la dependencia oral de la catequesis de Pedro en Roma (reflejada en los abundantes datos que testimonian un testigo ocular), un influjo del Mateo aramaico (M) en su versión griega (Mg), reflejado en la ordenación general del conjunto (tres discursos: parábolas 4,1-34; comunitario 9,33-50; escatológico 13,1-37; el de misión con solas unas señales antes de enviar a los doce 6,7-13 y los rasgos de la omisión voluntaria [41] del sermón del monte en 3,19-20), en la disposición de los relatos dentro de cada

[39] Id., o.c. p.51-100.
[40] Id., o.c. p.101-151.
[41] Cf. supra nota 37.

parte (semejante, aunque con diferencias, a la de los otros sinópticos) y en los arcaísmos y esquematismos propios de Marcos [42].

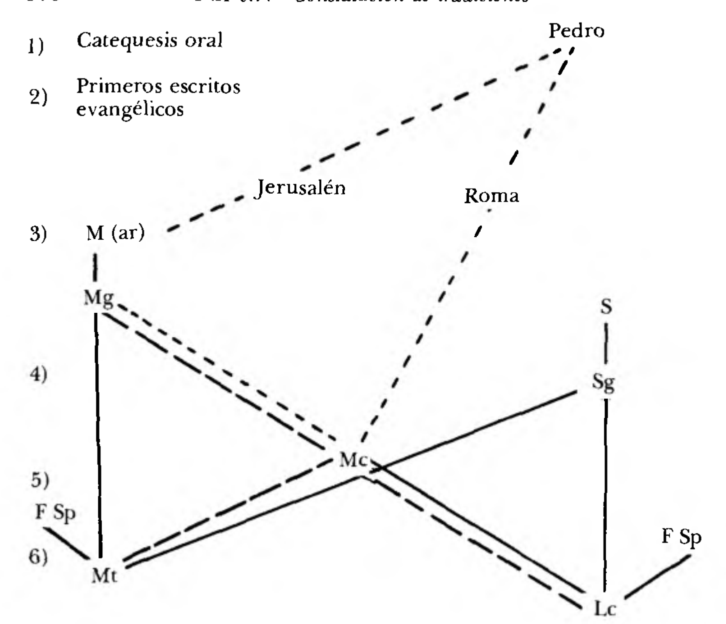
6.ª *Dependencia del Mateo canónico (Mt) de M arameo a través de Mg.*—El evangelio canónico de Mateo (Mt) depende de un modo especial del Mateo aramaico (M) en su versión griega (Mg); por esto se le llama evangelio según San Mateo. Depende además del evangelio de Marcos (en esto concuerda con la teoría de las dos fuentes) y de la fuente especial para los elementos de doble tradición (comunes con el evangelio de Lucas) en su versión griega (Sg). Además, para Mateo se ponen otras fuentes especiales propias, a saber, para aquellas partes de la infancia y resurrección [43].

7.ª *Dependencia del evangelio de Lucas.*—Depende del Mateo aramaico (M) a través de su versión griega (Mg). La ordenación general de Lucas en cinco partes (3,1-6,49; 7,1-8,18; 8,19-9,6; 9,7-50; 18,15-21,38) es consecuencia de esta dependencia, así como la disposición de las perícopas dentro de cada parte, aunque posea también sus adiciones, omisiones y transposiciones personales debidas a motivos de alguna manera justificados. El libro fuera de serie, viaje a Jerusalén (9,51-18,14), comprendido entre la cuarta y quinta parte, depende de la fuente común con Mateo (Sg). Como Mateo, Lucas también depende de Marcos y posee, además, fuentes propias para relatos exclusivos de él, por ejemplo, en la infancia, en la pasión y resurrección [44].

Las siete etapas propuestas por L. Vaganay se podrían esquematizar de la manera indicada en el cuadro de la página siguiente.

La «novedad revolucionaria» de esta hipótesis de Vaganay la sintetiza L. Cerfaux en tomar en serio la existencia de un evangelio primitivo aramaico que deja su influjo no sólo en el evangelio de Mateo y Lucas, sino también en el evangelio de Marcos [45]. A esta teoría y su

[42] Id., o.c. p.152-195.
[43] Id., o.c. p.196-244.
[44] Id., o.c. p.245-313.
[45] L. Cerfaux, en el prólogo a la obra citada de L. Vaganay, p.V.



Los siete números son los siete estadios en la teoría de Vaganay.
Las líneas continuas representan influjo literario primario.
Las líneas cortadas, influjo literario, pero secundario, no tan marcado.
Las líneas punteadas, influjo de tradición oral.

«novedad» se oponen muchos autores, pero por diversos motivos y opuestos:

1.º Los defensores de la «teoría de las dos fuentes» ven con esta «hipótesis de trabajo» de Vaganay minada una de las fuentes clásicas, a saber, la primariedad de Marcos. Para ellos, «en la hipótesis de Vaganay, el trabajo redaccional de Marcos resulta muy difícil, si no imposible, de realizar psicológicamente» [46], pues se debe hacer en la composición del evangelio de Marcos una síntesis muy difícil: la fusión del esquematismo propio del evangelio aramaico con la naturalidad y espontaneidad propia del evangelio de Marcos, proveniente de la catequesis oral de Pedro [47]. Además, resulta un trabajo

[46] J. LEVIE, *L'évangile araméen de S. Matthieu est-il la source de l'évangile de S. Marc?:* NRT 76 (1954) 689-715; 812-843; cf. p.813.

[47] Para J. Levie es mucho más fácil no hacer la síntesis en Marcos

muy hipotético para Vaganay el querer justificar las omisiones que Marcos hace de muchas partes que se encontraban en el evangelio primitivo aramaico y que han pasado al evangelio de Mateo y Lucas, y no al de Marcos [48]. Igualmente es hipotético y arriesgado el querer establecer la estructura del evangelio aramaico a partir del evangelio actual de Mateo [49] y querer encontrar parecida ordenación en el evangelio de Marcos y Lucas [50]. No hay razón que exija la innovación de una fuente especial (S-Sg) para explicar la doble tradición. Los elementos comunes a Mateo y Lucas han podido surgir de elementos tomados de la fuente común (Mg).

2.º Otros, en cambio, se oponen a la «novedad revolucionaria» de la teoría de Vaganay, no por lo que tiene de asertivo el principio de dependencia de los tres sinópticos respecto de un evangelio primitivo aramaico, sino por lo que pueda tener de exclusión de dependencia, además de otros documentos múltiples que propug-

del Mateo aramaico y catequesis de Pedro, sino, partiendo de Marcos como fuente primitiva, explicar las omisiones que Mateo y Lucas tienen de elementos que se encuentran en Marcos, por la simple razón de que los dos, por los mismos motivos, las juzgaron sin interés para sus propios lectores; cf. J. LEVIE, a.c. p.813.

[48] J. LEVIE, a.c. p.817.

[49] Es cierto que, en el evangelio actual de Mateo, se encuentran cinco discursos que terminan con la misma expresión: «y sucedió al terminar Jesús estas palabras...». Es tentador unir a estos discursos el elemento narrativo que les sigue o precede y constituir así los cinco libros. Pero, si se quiere ver ahí la construcción consciente y pretendida de nuestro evangelio de Mateo, es necesario demostrar que existe una relación entre el elemento narrativo que precede y el elemento discursivo que sigue. Esto, aunque se ha pretendido hacer, no convence a todos (cf. supra c.6 p.288). Si, pues, no consta de los cinco libros en el evangelio de Mateo, ¿cómo proyectarlos al evangelio arameo?; cf. J. LEVIE, a.c. p.838s.

[50] Si se parte del principio de que el plan de nuestro Mateo canónico ha debido de ser el plan del evangelio aramaico, entonces a la luz de esta convicción inicial se leen también los evangelios de Marcos y Lucas, queriendo encontrar también en ellos los cinco libros. La fuerza de esta hipótesis lleva, por ejemplo, a justificar la ausencia del sermón de la montaña en Marcos; cf. J. LEVIE, a.c. p.840. Como es natural, la dependencia que Vaganay establece de Mateo y Lucas respecto de Marcos no es negada por los partidarios de la teoría de las dos fuentes; cf. J. LEVIE, a.c. p.695.

nan estos autores en la base del problema sinóptico. Así, pues, junto con el intento de superación de la teoría de las dos fuentes, colocando en la base del problema sinóptico la existencia de un Mateo aramaico, se da ese otro esbozo de solución del problema sinóptico mediante una serie de contactos literarios de Mateo, Marcos y Lucas con multiplicidad de documentos presinópticos.

b) Existencia de una documentación múltiple presinóptica en la base de la triple tradición

La existencia de esta documentación múltiple se puede proponer desde diversos ángulos de visión:

1.º Al establecer comparación entre los evangelios actuales de Mateo y Lucas, en ciertos pasajes se observa un acuerdo de estos dos evangelios en apartarse del relato de Marcos [51]. La *teoría de las dos fuentes* explica estos acuerdos negativos de Mateo y Lucas contra Marcos, sencillamente por omisiones voluntarias y al mismo tiempo simultáneas de estos evangelistas respecto de Marcos, del que dependen. *Vaganay* intenta explicar estos acuerdos negativos por la dependencia que los tres sinópticos tienen de un evangelio aramaico primitivo. *Cerfaux,* sin embargo, pone una explicación aún más amplia en la existencia de una documentación múltiple: «La solución nos parece residir en la hipótesis que Lucas, aun copiando a Marcos, no renuncia a consultar juntamente una o varias fuentes parecidas a nuestro Mateo actual y que derivan del Mateo aramaico. Nosotros llamaremos Mg toda esta documentación mateana, entendiendo normalmente bajo esta sigla, o un evangelio griego procedente del Mateo aramaico, o más bien el conjunto de estas tradiciones aún imperfectas e inestables de las que hace alusión el testimonio de Papías» [52];

[51] Cf. infra, la comparación del episodio del epiléptico en los diversos relatos, p.385ss.

[52] L. CERFAUX, *Luc* (évangile selon Saint): DBS V 565. Dentro de esta multiplicidad de documentación mateana (a la que alude con la sigla Mg), Cerfaux introduce la fuente especial aludida por Vaganay (Sg), sintetizando así en una sola sigla (Mg) la doble de Vaganay (Mg-Sg). Para la solución del problema sinóptico, «extremadamente

habla de «unidades literarias» que han precedido a las tres redacciones de los evangelios actuales [53].

2.º Otros ponen en la raíz de los tres sinópticos, con una tradición oral previa, una múltiple documentación presinóptica que ha motivado una serie de contactos literarios con los tres primeros evangelios, pero no precisamente entre sí [54]. Entre los textos que tenemos ante los ojos han podido existir *dependencias literarias,* pero *no «inmediatas»*. Al origen del evangelio de Marcos, que no siempre aparece como primitivo, han podido existir «agrupaciones parciales de perícopas que él ha reunido por medio de sumarios o de transiciones artificiales, pero que Mateo y Lucas han tomado también y transformado a su manera» [55].

complicado», dice Cerfaux, «no existe una solución simplista; toda solución simple está condenada de antemano» (cf. *La voix vivante de l'évangile au début de l'Église* [Paris 1946] p.44). Junto con esta multiplicidad de documentación previa, Cerfaux habla de una etapa de tradición oral (cf. *Encore la question synoptique:* ETL 15 [1938] 335), de una dependencia de Lucas respecto de Marcos (cf. *Luc:* DBS, V 564s), de haber tomado algo el Mateo actual del evangelio de Marcos (cf. *La voix vivante de l'évangile au début de l'Église* p.44) y de depender también el Mateo actual, de un modo más directo que ningún otro, de la tradición primitiva, del Mateo aramaico (cf. *Encore la question synoptique:* ETL 15 [1938] 331; Id., *La voix vivante de l'évangile au début de l'Église* p.61; Id., *La Mission de Galilée dans la Tradition synoptique:* ETL 27 [1951] 372).

[53] L. Cerfaux, *En marge de la question synoptique. Les unités littéraires aux trois premiers évangiles,* en *La formation des évangiles* (Bruges-Paris 1957) p.24-33.

[54] X. Léon-Dufour, *Le fait synoptique:* IB t.2 p.294s. Léon-Dufour observa en la «hipótesis» de Vaganay una matización hecha por su mismo autor que conduce a dejar el sistema documental de evangelio primitivo aramaico para convertirse en documentación múltiple. Esta observación la hace Léon-Dufour recogiendo las siguientes palabras de Vaganay: «Quand on soutient que Mg, version grecque de M, a été utilisée par Mt, Mc, Lc, on ne prétend pas que les trois synoptiques ont eu en mains le même texte grec, traduction littéral de l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu... Il y a tout lieu de croire... que cette traduction a existé sous de formes quelques peu divergentes. Dès lors, telle ou telle différence entre Mt, Mc, Lc pourrait bien s'expliquer par le seul fait qu'ils ne devaient pas posséder le text de Mg absolument dans le même état» (L. Vaganay, o.c. p.97). Cf. X. Léon-Dufour, *Interprétation des évangiles et problème synoptique,* en *De Jésus aux Évangiles* (Paris 1967) p.9.

[55] X. Léon-Dufour, *Interprétation des évangiles et problème synoptique,* en *De Jésus aux Évangiles* (Paris 1967) p.11. Ultimamente A. Gaboury ha rechazado, no sólo toda dependencia directa de los evange-

c) Constatación de tradiciones diversas

Para resolver el problema sinóptico se han dado y dan multiplicidad de intentos de solución, aunque ninguno de ellos se presente con la etiqueta de certeza en la consecución de su intento. Si la tan ansiada solución aún no se ha conseguido, fruto de todos estos intentos es el saber con absoluta certeza la existencia de unas tradiciones previas a los relatos actuales, aunque estas tradiciones estén matizadas y enfocadas de diversa manera según cada uno de los sistemas. Sobre un relato concreto, la curación del epiléptico (Mt 17,14-21; Mc 9,14-29; Lc 9,27-43a), vamos a ver cómo actúan tres de los principales intentos de solución y se remontan a un estadio previo de la redacción actual [56].

1) En la teoría de las dos fuentes

Según esta teoría, los relatos de Mateo y Lucas están tomados del relato de Marcos, que es el primitivo, y completados con algún rasgo proveniente de la otra fuente [57].

lios entre sí, sino también la dependencia de una fuente o fuentes comunes anteriores a los evangelios actuales (cf. *La structure des évangiles synoptiques. La structure-type à l'origine des synoptiques,* Leiden 1970). Este autor habla de un evangelio en la base de los tres sinópticos. Tal evangelio explica el orden estable de las perícopas de triple tradición (Mc 1,1-13 y 6,14-16,8 par.). A esta base se han añadido gradualmente otras perícopas de triple tradición (Mc 1,14-6,13 par.) que explican lo inestable del orden de esta última parte. Tal solución suscita sus reservas por abordar el problema sinóptico sólo desde el punto de vista del orden de las perícopas, prescindiendo del contenido y texto de las mismas; en ocasiones es arbitraria la anterioridad del texto base respecto del texto añadido. La inserción progresiva de las perícopas no siempre está garantizada; (cf. E. López, *Nueva solución al problema sinóptico. La teoría de A. Gaboury: hipótesis, argumentos y crítica:* EstBíbl 30 [1971] 313-343; 31 [1972] 43-81; F. Neirynck, *The Gospel of Matthew and Literary Criticism. A Critical Analysis of A. Gaboury's Hypothesis,* en M. Didier, *L'évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* [Gembloux 1972] 37-69).

[56] Con esta exposición se pretende únicamente dar como botón de muestra un pasaje que permita constatar tradiciones previas al relato actual y, al mismo tiempo, que sirva para mostrar cómo se procede prácticamente en los principales sistemas sinópticos que se han expuesto antes sólo en teoría.

[57] H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten,* en *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (Neukirchener Verlag [3]1961) p.177-182; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin

a) El relato de Marcos (9,14-29)

El actual relato de Marcos es la resultante de la combinación de dos relatos de milagros [58], uno de los cuales estaba centrado en la incapacidad de los discípulos para curar al enfermo y en la queja de Jesús sobre la generación incrédula; el otro no trataba ya de los discípulos, sino del padre del enfermo, poniendo de relieve su fe y su petición de que sea ayudada su incredulidad. La alusión a la fe que se encuentra en las dos partes (9,19.23) es lo que ha dado unidad al relato actual de Marcos, centrado en el tema del poder de la fe. El conjunto, tal como lo estructura Marcos, pretende una instrucción a los discípulos, como se ve por el contenido mismo de la escena, la lección que se le añade (v.28) y la colocación que tiene dentro del evangelio, no formando parte de una de las series de milagros (Mc 1,21-45; 4,35-5,43), sino durante el camino de Jesús y sus discípulos desde Cesarea de Filipo hacia Jerusalén (Mc 8,27-10,52).

b) El relato de Mateo (17,14-20)

Elabora su relato a partir de Marcos, centrándose en el enfoque de instrucción a los discípulos con ocasión de un fallo; se deja, en cambio, perder el relato en torno al padre del enfermo. Siendo el relato de Mateo una abreviación del de Marcos, es de notar la triple insistencia en el fracaso de los discípulos: lo formulan el padre (Mt 17,16), los mismos discípulos (Mt 17,19) y Jesús (Mt

[3]1964) p.193ss; ID., *Das Evangelium nach Markus* (Berlin [3]1965) p.188ss; ID., *Das Evangelium nach Matthäus* (Berlin 1968) p.405ss. Al exponer el relato del epiléptico en los tres evangelistas, partiendo de la teoría de las dos fuentes, se resume la interpretación de H. J. Held (o.c., p.177-182).

[58] R. Bultmann ve también en el relato de Marcos la conjunción de dos partes (9,14-20; 9,21-27), centradas, respectivamente, una en la impotencia de los discípulos contrastada con el poder del Maestro, y otra en el padre del enfermo, que paradójicamente confiesa su fe y pide ayuda a su incredulidad; cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (Göttingen [6]1964) p.225. Bultmann aduce varias razones para mostrar esta fusión: 1) Los discípulos actúan solamente en los v.14-19, y después desaparecen; mientras que el padre, a partir del v.21, es el personaje central, siendo así que antes sólo tenía un

17,20). La relación, incluso verbal, de estos versículos está intencionadamente procurada por Mateo, no sólo para unir el relato (cf. v.16.17.19) y la conclusión final (v.20), sino para indicar el tema central del relato. Para presentar el relato con este enfoque, Mateo ha conservado del relato de Marcos la exposición del padre sobre la impotencia de los discípulos (Mc 9,18; Mt 17,16) y la queja de Jesús sobre la generación incrédula (Mc 9,19; Mt 17,17); ha suprimido, por el contrario, dos de las descripciones de la enfermedad (Mc 9,18.20), conservando sólo la tercera (Mc 9,22a; Mt 17,15b), y ha abreviado la curación misma que hace Jesús del muchacho (Mt 17,18), en contraste con la exposición viva de Marcos (Mc 9,25-27). Mateo ha recogido lo que le interesaba, estructurándolo para llegar a la meta final: la conversación de Jesús con sus discípulos (Mt 17,19-20). Esta conversación no es, como en Marcos (9,28-29), un apéndice, sino la expresión más exacta de lo que Mateo ha pretendido en su perícopa: partiendo del fracaso de los discípulos, motivado por su poca fe (Mt 17,20) y no por lo grave de la enfermedad (Mc 9,29: τοῦτο τὸ γένος), dar una instrucción cómo han de superar su impotencia por la fe (Mt 17,20). Para esta instrucción final, Mateo ha utilizado de la fuente Q un *logion* sobre la fe que traspasa las montañas, que también trae Lucas (17,6), aunque en forma diversa, y que en otra ocasión utilizará también Mateo (21,21), junto con Marcos (11,22-23) [59].

c) **El relato de Lucas** (9,37-43a)

Falta también en su relato la escena del padre que, aun creyendo, pide auxilio a su falta de fe (cf. Mc 9,21,26). Esta supresión de Lucas es tanto más de notar en cuanto que él, en contraposición al modo de abreviar de Mateo, suele ser más extenso al utilizar a Marcos.

papel secundario; 2) la enfermedad está descrita dos veces, v.18 y 21s; 3) la muchedumbre, que está ya presente en el v.14, se agolpa aquí por primera vez en el v.25.

[59] W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus* (Berlin 1968) p.405s.

Lucas ofrece un típico relato de milagro. Presenta al enfermo como hijo único del padre (9,38) a quien después se lo entregará (9,42). En la descripción primera de la enfermedad es más extenso (9,39) y toma de Marcos, además, la segunda descripción que éste hace de la enfermedad (Mc 9,20; Lc 9,42). La intimación que Jesús hace al demonio (Lc 9,42) subraya aún más lo terrible de la enfermedad. Si Lucas habla de la impotencia de los discípulos (9,40), no es como un tema propio, sino para contrastarla con la superioridad del Señor (9,42). Termina con la admiración de las turbas (9,43), nota característica del relato típico del milagro. Lucas, partiendo de Marcos, ha estructurado su relato como un milagro que muestra, después de la transfiguración, la epifanía del poder de Dios en Jesús.

2) En la teoría de un fondo común primitivo de Mateo, Marcos y Lucas

Una comparación minuciosa de los tres relatos de Mateo, Marcos y Lucas sobre la curación del epiléptico lleva a otros a establecer un fondo común, el evangelio aramaico primitivo en su versión griega (Mg), del que han partido los tres evangelistas. Junto a este relato común del que toma el triple relato, se pretende señalar una fuente especial para Marcos en la predicación oral de Pedro (Pi) y una fuente común sólo a Mateo y Lucas (Sg) [60].

a) Un fondo primitivo común a los tres (Mg)

¿Qué es lo que obliga a remontarse a este fondo primitivo común, a Mg, de donde toman los tres sinóp-

[60] L. Vaganay, *Le problème synoptique* (Paris 1954) p.405-425. Este «excursus» lo dedica a este relato de la curación del epiléptico para probar mediante su análisis la existencia del Mateo aramaico en su versión griega (Mg), que él ha establecido en la tercera etapa de su «hipótesis de trabajo» para solucionar el problema sinóptico. Junto con la existencia de Mg, encuentra también indicios de la segunda fuente: Marcos, con rasgos provenientes de la predicación de Pedro (Pi) y de la otra fuente especial, en su versión griega, que pone para Mateo y Lucas (Sg).

ticos? Para justificar su existencia se establecen tres razones principales [61]:

1.ª Los numerosos *acuerdos negativos* de Mateo y Lucas contra Marcos, es decir, las omisiones que hacen Mateo y Lucas de una serie de rasgos que se encuentran en el relato de Marcos Se enumeran hasta 24 acuerdos negativos en este relato del epiléptico:

1. Presencia de los discipulos entre la muchedumbre (Mc 9,14)
2. Discusion con los escribas (Mc 9,14)
3. Admiracion de la muchedumbre al ver a Jesus (Mc 9,15)
4. Saludo de la muchedumbre a Jesus (Mc 9,15)
5. Jesus pregunta a los discipulos sobre el motivo de la disputa (Mc 9,16)
6. Califica al espiritu como «mudo» (Mc 9,17)
7. El espiritu arroja a tierra al niño (Mc 9,18a)
8. Rechina los dientes (Mc 9,18a)
9. Queda rigido (Mc 9,18a)
10. Nueva crisis del hijo (Mc 9,20b)
11. Pregunta de Cristo al padre (Mc 9,21a)
12. Respuesta y suplica del padre (Mc 9,21b-22)
13. Respuesta de Cristo (Mc 9,23)
14. Confesion final del padre (Mc 9,24)
15. Acude la turba (Mc 9,25)
16. Jesus nombra al demonio (Mc 9,25)
17. Mandato al demonio (Mc 9,25)
18. Precision de la formula «sal de este niño y no entres en el» (Mc 9,25) .
19. Grito del demonio al salir (Mc 9,26)
20. Agita al niño (Mc 9,26)
21. Queda como muerto y asi lo dice la muchedumbre (Mc 9,26)
22. Jesus toma al niño por la mano (Mc 9,27)
23. Lo levanta (Mc 9,27)
24. Queda en pie (Mc 9,27) [62]

Estos 24 rasgos de expresividad los han omitido Mateo y Lucas y no de una manera sistemática, puesto que han aceptado otros del mismo género para interesar a los lectores (cf. Mt 17,15b = Mc 9,22b/Lc 9,39b = Mc 9,18a/Lc 9,42a = Mc 9,20b). Que Marcos sea la única fuente de donde han tomado Mateo y Lucas y que hayan coincidido por casualidad en omitir estos rasgos, es muy difícil, si no imposible, de explicar. La mejor solución es la existencia de esa fuente común a Mateo, Mar-

[61] L VAGANAY, o c p 423ss

[62] L VAGANAY, o c p 405-425 Los acuerdos negativos estan esparcidos a traves de todo el articulo

cos y Lucas con un carácter esquemático, de resumen de catequesis apostólica. En el esquematismo de esta fuente han encontrado Mateo y Lucas el apoyo que justificaría los acuerdos negativos contra Marcos [63].

2.ª *La disposición especial de los acuerdos negativos de Mateo y Lucas contra Marcos* —Estos acuerdos negativos de Mateo y Lucas contra Marcos suceden regularmente a acuerdos positivos de Mateo y Lucas contra Marcos, a una serie de datos que son comunes a los tres. Si, pues, Mateo y Lucas se separan con frecuencia de Marcos para volver a unirse de nuevo a él, la explicación razonable es una dependencia literaria fuera de Marcos de la que toman los tres [64].

3.ª *Los acuerdos positivos de Mateo y Lucas contra Marcos* A los acuerdos negativos se añaden en esta misma perícopa otros acuerdos positivos que refuerzan la conclusión precedente Son las veces que coinciden Mateo y Lucas en ciertos detalles de los que carece Marcos. En este relato del epiléptico se cuentan hasta once:

1 λεγων (Mt 17,15, Lc 9,38) en sustitucion del ἀπεκριθη (Mc 9,17)
2 En Mateo y Lucas piden auxilio a Jesus desde el comienzo, aunque con forma diversa ἐλεησον (Mt 17,15), ἐπιβλεψαι (Lc 9,38)
3 Usan el ὅτι para expresar el motivo de la peticion (Mt 17,15, Lc 9,38)
4 La impotencia de los discipulos esta expresada por οὐκ ἠδυνηθησαν (Mt 17,16, Lc 9,40) en vez del οὐκ ἴσχυσαν (Mc 9,18)
5 Mencion del nombre de Jesus (Mt 17,17, Lc 9,41)
6 Usan εἶπεν (Mt 17,17, Lc 9,1) en vez del λεγει (Mc 9,19)
7 Usan la particula ὧδε (Mt 17,17, Lc 9,41)
8 La denominacion de διεστραμμενη aplicada a la generacion incredula (Mt 17,17, Lc 9,41)
9 El uso del pronombre εξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ (Mt 17,18b) y ἀφῆκεν αὐτον (Lc 9,42 segun la lectura de los codices D e) Este acuerdo positivo es muy insignificante y muy incierto
10 Llaman al enfermo παῖς (Mt 17,18a, Lc 9,42)
11 Aluden a la curacion del nino (Mt 17,18, Lc 9,42) Es la unica vez que despues de una expulsion de espiritu inmundo se alude a la idea de curacion [65]

[63] Id, o c p 423

[64] Id, o c p 423s

[65] Los acuerdos positivos se encuentran tambien a lo largo de todo el «excursus» dedicado a la pericopa (cf o c p 424s) No todos los acuerdos positivos contra Marcos tienen el mismo valor para poder

b) Una fuente especial de Marcos (Pi)

El análisis del relato de Marcos pone en la pista de una fuente especial de Marcos: la catequesis romana de Pedro (Pi). De esta fuente provienen una serie de rasgos vivos y detallados muy propios y característicos del evangelio de Marcos [66].

c) Una fuente especial para Mateo y Lucas (Sg)

En la conclusión del relato de Mateo (17,20) se encuentra el *logion* «en verdad os digo, si tenéis fe como un grano de mostaza, diréis a este monte: desplázate de aquí allá, y se desplazará». Este *logion* se presenta como «doble» en el evangelio de Mateo. Una vez lo usa Mateo (17,20), proveniente de la fuente común a Lucas (Sg); Lucas no lo trae aquí, sino en el libro «fuera de serie» (17,6). Mateo repite este *logion* en otra ocasión (21,21), pero entonces proveniente de otra fuente (Mg), ya que lo trae también Marcos (Mc 11,23); Lucas, en cambio, ha evitado aquí la repetición [67].

3) En la teoría de múltiples contactos literarios

Al analizar el relato del epiléptico bajo la luz de esta teoría [68], se excluye la dependencia del relato de Mateo

concluir la existencia del fondo primitivo común a los tres sinópticos. Unos (el 3.5.6.8.9) pueden provenir de una redacción concordante, aunque independiente, de Mateo y Lucas sobre el texto de Marcos, sin que sea necesario recurrir a Mg. Otros (el 1.2.11) se pueden explicar porque Mateo y Lucas, queriendo evitar elementos accesorios (en este caso provenientes de la fuente particular de Marcos: Pi), se han unido en un pensamiento o expresión común. Tres de estos acuerdos positivos (el 4.7.10) no se podrían explicar, en cambio, partiendo de Marcos.

[66] Son los acuerdos negativos enumerados en la nota 62. La mayoría de esos acuerdos pertenecen a esa fuente especial de Marcos (los puestos bajo los números 1-5.7-18.21-24). Otro (el n.6) puede pertenecer a la fuente común de los tres sinópticos (Mg), pero que Mateo y Lucas han suprimido, quizá por la dificultad de hacer entender el arcaísmo «espíritu mudo». Dos (los n.19.20) pueden ser retoques adicionales del mismo Marcos.

[67] L. Vaganay, o.c. p.420.

[68] X. Léon-Dufour, *L'épisode de l'enfant épileptique*, en *La formation*

y Lucas respecto de Marcos [69] y el que los tres dependan inmediatamente de un único documento común [70]. En este análisis se establece primero el examen de las tres recensiones del relato, para pasar después a determinar la historia de la tradición y señalar en qué estadio de la tradición se han realizado los contactos literarios.

a) Examen de los tres relatos

1.º *Relato de Mateo.*—Para evitar el prejuicio frecuente de juzgar el relato de Mateo como abreviación del de Marcos, se comienza con el examen del relato de Mateo [71]. En el relato actual de Mateo se distinguen fácilmente dos partes: el relato del milagro (17,14-18) y el diálogo de Jesús con los discípulos (17,19-21). Entre las dos partes hay una correspondencia no sólo en el comienzo de cada una de ellas mediante el uso del mismo verbo προσῆλθεν (17,14), προσελθόντες (17,19), sino también mediante otras palabras claves: οὐκ ἠδυνήθησαν (17,16), οὐκ ἠδυνήθημεν (17,19), οὐδὲν ἀδυνατήσει (17,20), γενεὰ ἄπιστος (17,17), ὀλιγοπιστίαν (17,20).

Esta estructura, sin duda intencionada, indica que el diálogo de Jesús con los discípulos, con el que termina el relato, es la clave de su interpretación: los discípulos no han podido realizar el milagro por falta de fe.

Esta unidad actual del relato, que surge de la correspondencia mutua de las dos partes, no ha existido siempre. Se puede señalar una triple etapa en su formación:

1.ª etapa: el relato sin el diálogo (17,14-18).—Es el relato de un milagro que se ha formado en un ambiente de tipo «litúrgico» [72]. Quiere presentar a Cristo en plena

des évangiles (Bruges-Paris 1957) p.85-115; ID., *Études d'Évangile.* Étude VI: *L'épisode de l'enfant épileptique* (Paris 1965) p.183-227.

[69] ID., a.c., en *Études d'Évangile* p.187.

[70] ID., a.c., en *Études d'Évangile* p.221 nota 25.

[71] ID., a.c., en *La formation des évangiles* p.89.

[72] «Esta hipótesis encuentra su apoyo en el hecho que el diálogo está unido artificialmente al relato del milagro, y que este relato puede muy bien subsistir sin el diálogo, como tantos otros»; cf. X. LÉON-DUFOUR, a.c., en *La formation des évangiles* p.93.

luz, llenando toda la escena. Todos los demás personajes casi se eclipsan ante él: la multitud sólo está aludida (17,14) como fondo del milagro; el padre y el hijo son los que ocasionan la acción de Jesús (17,14-15); la breve descripción de la enfermedad (17,15) y de la impotencia de los discípulos (17,16) hace esperar la intervención del Señor; el demonio no aparece sino cuando sale del muchacho (17,18); los discípulos no intervienen sino después en el diálogo (17,19-21). Jesús es el que toma relieve al acercarse a él el padre (17,14), por la petición que le dirige (17,15), por el contraste establecido entre el fracaso de los discípulos y la actuación de Jesús que se vislumbra (17,16), por su apóstrofe a la generación incrédula (17,17), por su conminación al demonio (17,18), por la intervención final por la que sale el demonio y queda curado el niño (17,18).

2.ª etapa: el relato con el diálogo de tipo marciano (17,14-18.19.20a.21).—El relato del milagro con la unión ya del diálogo con los discípulos presenta dos fases: una, en la que el evangelista une al relato del milagro (17,14-18) el diálogo, incluyendo el versículo final (17,21), que por muchos es considerado como no auténtico [73] y sin incluir aún el *logion* de la fe «como un grano de mostaza» (17,20b); otra, con la inclusión ya de este *logion* [74]. En esta segunda etapa, el diálogo final queda

[73] La mayoría de los autores consideran Mt 17,21: «esta clase (de demonio) no sale sino por la oración y ayuno», como inauténtico, basándose en los códices que lo suprimen (B S 33 892 Θ 1604 e ff sy vi gg co), cf. A. MERK, *Novum Testamentum graece et latine* (Romae [8]1957) in loc. El v.21 de Mateo sería una armonización tardía con Mc 9,29. Léon-Dufour, en cambio, lo considera como auténtico, pues, según él, no se puede explicar como una adición posterior armonizadora, dado que entonces no se justifican las diferencias que existen con Mc 9,29; ni tampoco se puede deber a meras reminiscencias del texto de Marcos, porque en ese caso no se ve cómo se ha podido perder de Mt 17,21 lo que más debía quedar en la memoria, es decir, las palabras δύναται y ἐξελθεῖν de Mc 9,29, siendo así que éstas son las que más convienen con ἀδυνατήσει (Mt 17,20) y con ἐξῆλθεν (Mt 17,18); cf. a.c., en *Études d'Évangile* p.193.

[74] El *logion* de Mt 17,20b, que de ordinario lo consideran los autores como las palabras finales del relato de Mateo, lo estima, por el contrario, Léon-Dufour como una adición ulterior de Mateo, consti-

de forma parecida a como se encuentra en Marcos (9,28-29).

3.ª etapa: el relato actual con el diálogo de Mateo (17,14-21). El relato de milagro con su orientación cristológica en un ambiente litúrgico adquiere un nuevo enfoque catequético con la adición del diálogo, una instrucción sobre el poder de los discípulos si éstos tienen un poco de fe en la misión recibida de Cristo de expulsar demonios (Mt 10,1.8) y la expresan mediante la oración y ayuno. Los discípulos, que habían quedado un poco en la penumbra en el relato, pasan a un primer plano en el diálogo; se acercan ahora a Jesús (17,19), como antes el padre del niño (17,14); el apóstrofe de incredulidad dirigido a todos de un modo general (17,17) se concreta ahora en los apóstoles precisando la razón de su fracaso, la poca fe (17,20) en la misión que han recibido de Jesús (Mt 10,1.8). El secreto de su fuerza ha de consistir en la fe, que se expresa en la oración y ayuno [75]. Este enfoque catequético, de instrucción, no se adquiere sólo con la adición del *logion* [76]

tuyendo la tercera etapa en la formación del relato actual, una vez constituido el diálogo Mt 17,19-20a.21: «...a causa de vuestra incredulidad, pues este género (de demonio) no se va sino por la oración y el ayuno». Mateo ha añadido el *logion* del v.20b sobre la fe «para precisar el motivo de la impotencia de los discípulos para expulsar el demonio: la oración y ayuno suponen más profundamente aún una actitud de fe perfecta». Para insertar esta explicación teológica, Mateo ha utilizado los dos medios: oración-ayuno y fe; cf. a.c., en *Études d'Évangile* p.194.198-201.

[75] Id., a.c., en *Études d'Évangile* p.197-200.

[76] El *logion* de la fe (Mt 17,20b), según Léon-Dufour, está contaminado con la formulación de Lc 17,6, en que se habla de fe como un grano de mostaza, y con la formulación que trae Marcos de la fe que traspasa la montaña (Mc 11,23). La aplicación de la fe que traspasa el monte (Mt 17,20b), en vez de la fe que trasplanta el árbol (Lc 17,6), está mejor adaptada al contexto en que lo trae Mateo, alusión al monte de la transfiguración (Mt 17,9). El hablar Mateo aquí (17,20b) de fe como grano de mostaza no es alusión a la cantidad; el entenderlo así sería una falsa transposición del contenido de la parábola del grano de mostaza (Mt 13,31-32). Se trata en este *logion* de explicar «el origen del poder de la fe: como el grano de mostaza, ella es una semilla en el corazón del hombre. Así, pues, hablar de semilla es afirmar el carácter no natural de la fe; ella se da como una semilla y no es fruto del esfuerzo del hombre»; cf. a.c., en *Études d'Évangile* p.200.

(17,20b), pues ya estaba presente en el diálogo en su primera formulación (17,19.20a.21) [77].

2.º *Relato de Marcos.*—Aparentemente tiene una división externa clara, primero en público (9,14-27), después en privado, en la casa (9,28-29). Detrás del relato actual de Marcos se pueden descubrir dos etapas previas [78]:

1.ª etapa: Mc 9,14-19.28-29: en esta etapa primera, el punto saliente es la incapacidad de los discípulos de efectuar la curación por haber descuidado el orar. Su enfoque de instrucción parece corresponder a un ambiente catequético.

2.ª etapa: Mc 9,20-27: es un clásico relato de milagro, que por su inserción con la etapa anterior ha perdido su parte inicial y su conclusión, tal vez parecida a la que trae Lucas (9,43). Las dos etapas no están tan bien ensambladas literariamente como en el relato de Mateo.

El *relato actual* de Marcos es una «composición» de esas dos etapas de lección a los discípulos y relato de milagro. El conjunto es un drama, al estilo joánico, fusión de escena y diálogo en tres escenas, en el que Jesús aparece victorioso del demonio [79]:

Primera escena: 9,14-19c: encuentro de Jesús con la muchedumbre (v.14-15) y primer diálogo de Jesús con el padre (v.16-19c).

Segunda escena: 9,19d-24: Jesús y el poseso (v.19d-20) y segundo diálogo de Jesús con el padre (v.21-24).

Tercera escena: 9,25-29: Jesús exorciza (v.25-27) y diálogo final con los discípulos (v.28-29).

[77] X. LEON-DUFOUR, a.c., en *La formation des évangiles* p.92.

[78] La razón que fundamenta este doble estadio es la duplicidad que se encuentra en el relato actual de Marcos: dos veces dialoga Jesús con el padre del niño (9,16-19.21-24); dos veces la turba viene a Jesús (9,15.25); dos veces el padre presenta al poseso (9,17-18.21-22); cf. X. LÉON-DUFOUR, a.c., en *Études d'Évangile* p.202; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (London 1963) p.396.

[79] En la formulación final del milagro, expresión de la victoria de Jesús sobre el demonio, en que el niño, como muerto, se levanta y

3.º *Relato de Lucas.*—En contraposición a los relatos de Mateo y Marcos, en Lucas no se pueden determinar los estadios anteriores a su formación. En cambio, el relato de Lucas tal como se encuentra, sin el diálogo final con los discípulos (Mt 17,19-21; Mc 9,28-29) y sin el relato de milagro (Mc 9,20-27) que en Marcos se da inserto en un conjunto más complejo (Mc 9,14-19.28-29), podría ser el testimonio más claro de ese doble estadio de tradición que se apunta en Marcos [80]. Lucas presenta su pasaje como un «relato de milagro», en que subraya, como es típico en él, la bondad de Jesús entregando sano al padre (9,42) a su hijo único (9,38). Termina con la nota de admiración de la muchedumbre, característica de «relato de milagro» (9,43).

b) Historia de la tradición

Cada uno de los relatos sinópticos presenta un enfoque distinto: catequético en Mateo, dramático en Marcos, milagro de bondad en Lucas. Aun con orientación distinta, es innegable la serie de semejanzas literarias que existen entre las tres redacciones. ¿De dónde provienen esas semejanzas literarias?; ¿de una dependencia literaria inmediata de Mateo y Lucas respecto de Marcos? En este caso, Mateo y Lucas hubieran tenido que renunciar a la riqueza de contenido del relato de Marcos, del sentido dramático, victorioso de Jesús sobre el demonio, tan característico, por otra parte, del evangelio de Lucas. Aunque en absoluto esta hipótesis no es imposible, es poco razonable. Parece, pues, más razonable poner la dependencia no del evangelio de Marcos, sino en una etapa anterior de la tradición [81].

Esta etapa anterior, ¿es el documento único, común a los tres sinópticos, que pone Vaganay? De ningún

queda en pie (v.26b-27), ve Léon-Dufour como una repetición simbólica de la victoria de Jesús sobre el demonio en la pasión y resurrección; cf. a.c., en *Études d'Évangile* p.207s.

[80] Id., a.c., en *Études d'Évangile* p.207s.

[81] Id., a.c. p.210.

modo se llega a la conclusión de que este documento sea único; además, la conclusión de una dependencia documental inmediata no se puede afirmar categóricamente, dada la cantidad de modificaciones verbales, estilísticas y literarias que existen entre las tres recensiones [82]. Más bien hay que llegar a una serie de contactos literarios con una tradición anterior que se presenta *múltiple*.

c) Ocasión de los contactos literarios

El examen de las tres recensiones ha mostrado la multiplicidad de la tradición anterior a los relatos. Así, en el evangelio de Marcos se ve un relato de milagro (9,20-27) insertado a un relato complejo con el diálogo (9,14-19.28-29). Aun dentro de este relato complejo, se puede distinguir un relato más simple *sin el diálogo* [83]. En este estadio simple del relato, surgido en un ambiente litúrgico [84], han podido tener *contacto las tres redacciones* con un esquema idéntico: petición del padre, detalles de la descripción de la enfermedad, el apóstrofe. El contacto de los tres evangelistas en este estadio anterior de tradición explicaría el que Lucas, por ejemplo, careciese del tema de Marcos: fe exigida al padre del niño (9,20-27), victoria de Jesús sobre el demonio.

Un estadio posterior de la tradición sería el milagro con el diálogo final, con un enfoque catequético. En este estadio de tradición tendrían contactos literarios Mateo y Marcos; en el relato actual de Mateo se presenta mejor el estadio catequético, con una perfecta unión literaria entre el diálogo y el relato anterior. Mar-

[82] ID., a.c. p.221s.

[83] La existencia de este relato más simple la atestigua la redacción actual de Lucas, el modo deficiente de unir Marcos el diálogo al relato por la mención de la «casa» (9,28); cf. X. LEON-DUFOUR, a.c., en *Études d'Évangile* p.223.

[84] El ambiente litúrgico de ese relato simple en Mateo es claro (cf. supra p.389); en Marcos se dan indicios de este contexto de recitación litúrgica: existen manuscritos en que es Jesús el que empieza actuando en el v.14: «entrando... vio», rompiendo así con el contexto anterior y ofreciendo un comienzo sin precisión topográfica ni cronológica.

cos, que no realiza tan perfectamente este ensamblaje literario entre el diálogo y lo que le precede, añade a su relato, como una tradición distinta, recuerdos suplementarios (9,14-16.20-27).

El que Mateo y Marcos hayan tenido contactos literarios en este estadio catequético explica sus conveniencias en el diálogo. Además, que Mateo no traiga el *triunfo de Jesús sobre el demonio, la fe exigida al padre* (Mc 9,20-27), los detalles particulares de Marcos (9,14-16), no tiene nada de extraño, ya que estos elementos que trae Marcos son posteriores a esos contactos literarios en el estadio catequético [85].

Sobre el pasaje de la curación del epiléptico, aplicando diversidad de soluciones al problema sinóptico: teoría de dos fuentes, documento común primitivo, multiplicidad de documentos, se llega a la constatación cierta de tradiciones previas a la formulación actual de los evangelios [86]. Cada una de las soluciones se presentará con el valor de una hipótesis, de un intento, pero todas coinciden y ponen de manifiesto la existencia de un estadio anterior a los relatos evangélicos antes de su plasmación definitiva.

[85] X. LÉON-DUFOUR, a.c., en *Études d'Évangile* p.224s.

[86] Como en los tres primeros evangelios se constatan tradiciones previas a su formulación definitiva, también en el cuarto evangelio se deja entrever la existencia de tales tradiciones. A veces se han atomizado demasiado esas tradiciones pormenorizando la diversidad de fuentes de donde ha surgido el cuarto evangelio y rompiendo así su *unidad actual (cf. supra c.5 p.264ss). Sin llegar a semejante* atomización, la sola comparación de relatos comunes entre los sinópticos y el cuarto evangelio pondría de manifiesto que Juan parte de una tradición previa. Para algunos esta tradición previa al evangelio de Juan serían los mismos sinópticos: Marcos (cf. supra c.5 nota 112); Lucas (cf. supra c.5 nota 113), de quienes depende literariamente el cuarto evangelio. Para otros, en cambio, las semejanzas y desemejanzas de Juan con los sinópticos en esos relatos comunes (pasión, testimonios sobre el Bautista, multiplicación de los panes...) se explicarían, no por una dependencia literaria inmediata de los sinópticos, sino por un contacto que han tenido todos con tradiciones anteriores, en forma oral y quizá también en forma escrita (cf. supra c.5 nota 125).

CAPÍTULO VIII

SITUACION AMBIENTAL DE LA COMUNIDAD EN LA FORMACION DE LAS TRADICIONES EVANGELICAS

ESQUEMA

1. Existencia de una comunidad inicial organizada.
   a) Un núcleo central.
   b) Una comunidad en torno a los apóstoles.
   c) Dinamismo expansivo de la comunidad.
      1) Expansión a Samaria.
      2) Expansión a Fenicia, Chipre y Antioquía.
      3) Expansión en los viajes de San Pablo.
2. Medios de transmisión del mensaje en la comunidad.
   a) Tradición oral.
      1) Datos bíblicos.
      2) Testimonios de la primitiva Iglesia.
      3) Contenido base de esa tradición oral.
   b) Primeros relatos escritos.
3. Situaciones ambientales para la formación de tradiciones y relatos.
   a) Ambiente litúrgico de la comunidad.
   b) Ambiente catequético.
      1) Existencia de este ambiente.
      2) Su influjo en los relatos.
         a) En expresiones parciales.
         b) En orientación de perícopas.
         c) En la formación de colecciones.
      3) La acción del Espíritu.
   c) Ambiente misional.
      1) Indicios de su existencia.
      2) En el mundo judío.
      3) En el mundo pagano.

El análisis de los evangelios muestra la existencia de tradiciones varias que han sido integradas en la composición actual de los mismos evangelios. Estas diversas tradiciones se han ido fijando, plasmando, en diversos ambientes comunitarios concretos. Las tradiciones y las unidades literarias que las componen han tenido su contexto sociológico, su condicionamiento existencial, en

acomodación al ambiente vital en que han surgido. Algunos autores, por prejuicios filosóficos y sociológicos, sostuvieron la existencia de una comunidad indiferenciada, no organizada, creadora de estas unidades literarias constitutivas de los evangelios; esta comunidad creadora es, según ellos, como un muro infranqueable que nos separa del Jesús histórico [1].

La finalidad de este capítulo es el análisis de esa comunidad inicial, para ver si sus características confirman esa apropiación, o más bien nos colocan, a su manera, en una línea de continuidad con el Jesús de la historia. La fuente para este estudio han de ser los Hechos de los Apóstoles e incluso las Cartas; esos documentos, algunos anteriores al Evangelio cuadriforme, nos presentan el ambiente de la comunidad en que se desenvolvieron los primeros cristianos.

1. *Existencia de una comunidad inicial organizada*

a) Un núcleo central

Es el libro de los Hechos de los Apóstoles el que nos pone en contacto con esta comunidad y sus características. Ya al comienzo presenta a un grupo que, partiendo de Jerusalén, ha de llegar hasta lo último de la tierra como «testigo» (Act 1,8). Ellos, como testigos, han de ser como el núcleo medular de la primitiva comunidad. Cuando se trata de elegir a uno que complete el número de los doce, menguado ya por la defección de Judas, se pone como condición que el que lo sustituya sea «testigo» de la resurrección y al mismo tiempo haya convivido con los demás apóstoles durante el tiempo en que Jesús vivió con ellos a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fue llevado al cielo (Act 1,21-22). Los doce apóstoles constituyen el cuerpo central de testigos [2]. Ellos son conscientes de su condición de testigos

[1] Cf. supra p.12ss.33.

[2] El término «testigo» (μάρτυς) de Jesús se aplica también a Esteban (Act 22,20) y Pablo (Act 22,15). De Esteban se dice que «vio la

que los coloca en situación privilegiada y con frecuencia aluden a ella en sus discursos [3] (Act 1,22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31; 22,15; 26,16; 1 Pe 5,1). El autor del tercer evangelio, para mostrar a Teófilo la solidez de las enseñanzas recibidas, se remonta al testimonio de aquellos que «desde el principio fueron testigos oculares» (Lc 1,2).

Dentro de este núcleo hay uno, Pedro, que aparece teniendo especial relevancia, no sólo por las veces en que habla en nombre de todos (Act 1,15; 2,14.37-38; 3,2.6.12; 4,8; 5,2-3.29), por el aprecio particular en que le tienen haciendo que los enfermos fuesen al menos alcanzados de su sombra (Act 5,15), orando continuamente por él (Act 12,5), sino por el valor particular que dan a su testimonio sobre la resurrección (1 Cor 15,5).

b) Una comunidad en torno a los apóstoles

Alrededor de este núcleo central vive la comunidad primera. Los que acogieron las primeras palabras de Pedro (Act 2,14-36), después de acudir a él y a los demás apóstoles (Act 2,37), fueron bautizados (Act 2,41); «aquel día se les reunieron unas tres mil almas» (Act 2,41). Lucas es cuidadoso de anotar continuamente el crecimiento numérico de la comunidad, a la que el Señor iba agregando cada día nuevos miembros (Act 2,47; 4,4; 5,14; 6,1.7). Estos miembros «acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles» (Act 2,42), «los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles» (Act 4,34-35). A estos «creyentes» (Act 2,44) se les llamará «discípulos» (Act 6,1.2.7; 9,1), «cristianos» (Act 11,26; 26,28; 1 Pe 4,16).

gloria de Dios y a Jesús, que estaba en pie a la diestra de Dios» (Act 7,55); de Pablo expresamente se dice, cuando se le apareció Jesús camino de Damasco, ser constituido «testigo tanto de las cosas que de mí has visto como de las que te manifestaré» (Act 26,16); cf. X. LÉON-DUFOUR: EHJ p.249.

[3] L. CERFAUX, *Les témoins du Christ d'après le livre des Actes:* Ang 20 (1943) 186-183; C. M. MARTINI, *La primitiva predicazione apostolica e le sue caratteristiche:* CC 113 (1962, III) 253.

Al multiplicarse el número de discípulos y no poder ser atendidos todos satisfactoriamente, «los doce», convocada la asamblea, declinaron el servicio de las mesas en siete hombres «de buena fama, llenos de espíritu y de sabiduría», para poderse ellos dedicar así «a la oración y al ministerio de la palabra» (Act 6,1-6). Todos estos discípulos en torno a los apóstoles constituían la «Iglesia» (Act 5,11), en alusión primero a la Iglesia- madre de Jerusalén (Act 8,1; 11,22), con extensión después a las diversas iglesias locales (Act 15,41; 16,5) [4].

c) Dinamismo expansivo de la comunidad

El libro de los Hechos de los Apóstoles pretende precisamente, a través de sus capítulos, exponer la realización concreta de este dinamismo que se había insinuado como en germen ya al comienzo del libro: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra» (Act 1,8) [5]. En esta expansión se señalan como diversas etapas originadas por varias circunstancias, y en todas ellas se observa un común denominador en la actitud de los apóstoles.

1) Expansión a Samaria

Con motivo de la dispersión hecha por la persecución levantada a raíz de la lapidación de Esteban (Act 8,1), Felipe, uno de los siete diáconos, viene a Samaria y allí anuncia a Cristo (Act 8,4-8). Reacción de los apóstoles ante esta expansión: «Al enterarse los apóstoles que estaban en Jerusalén de que Samaria había aceptado la palabra de Dios, les enviaron a Pedro y a Juan» (Act 8,14). Estando Pedro en Jope (Act 10,5) es llamado a Cesarea, a la casa de Cornelio (Act 10,23-24). Bautiza Pedro a los primeros gentiles (Act 10,44-48) y después

[4] El término de Iglesia irá tomando diversidad de acepciones: la asamblea como reunión (1 Cor 11,18; 14,23), en determinado lugar (Rom 16,5; Col 4,15; Flm 2), como unidad teológica que Dios «se adquirió con su propia sangre» (Act 20,28), cuerpo cuya cabeza es Cristo (Col 1,18; Ef 5,23).

[5] J. Dupont, *Le salut des gentiles et la signification théologique du livre des Actes:* NTS 6 (1959-1960) 132-155.

explicará ante los de Jerusalén la admisión que había hecho de los gentiles para formar parte de la comunidad (Act 11,1-18).

2) Expansión a Fenicia, Chipre y Antioquía

Otros de los dispersados, «cuando la tribulación originada a la muerte de Esteban, llegaron en su recorrido hasta Fenicia, Chipre y Antioquía» (Act 11,19). Por su predicación, «un crecido número recibió la fe y se convirtió al Señor» (Act 11,21). Igualmente «la noticia llegó a oídos de la Iglesia de Jerusalén, y enviaron a Bernabé a Antioquía» (Act 11,22).

3) Expansión en los viajes de San Pablo

Con el primer viaje apostólico de Pablo y Bernabé (Act 13-14), la Iglesia se extiende aún más. Pablo se dirige primero a los judíos en sus sinagogas (Act 13,14; 14,1), después a los gentiles (Act 13,46); éstos «se alegraron y se pusieron a glorificar la palabra del Señor y creyeron cuantos estaban destinados a una vida eterna» (Act 13,48). Ya de vuelta, en Antioquía, se origina una discusión entre algunos de Judea que exigían la circuncisión como necesaria para la salvación (Act 15,1), y Pablo y Bernabé que se les oponen (Act 15,2). Para tratar la cuestión, Pablo y Bernabé suben a Jerusalén, a los apóstoles (Act 15,2). Allá Pablo confiere con los apóstoles su evangelio, el que había proclamado entre los gentiles, «para saber si corría o había corrido en vano» (Gál 2,2).

Con la predicación de Pablo, la Iglesia continúa en su expansión. La presencia de Pedro se advierte en Antioquía (Gál 2,11), en Corinto (1 Cor 1,12), y llegará hasta Roma.

En toda esta dinámica de expansión se mantiene un sentido de supervisión, de cierta vigilancia de los apóstoles: de Pedro y Juan en Samaria, de Bernabé en Antioquía, de los apóstoles en las situaciones de conflicto. Por

los datos que se pueden recoger del libro de los Hechos y Cartas se advierte la existencia de una comunidad inicial en torno a un núcleo de testigos, no indiferenciada, sino organizada, con una autoridad, una vigilancia, un control. No se puede, pues, asimilar la Iglesia a una colectividad popular sin consistencia, sin personalidad [6]. Tiene una guía, una autoridad, unos testigos que le garantizan en su expansión.

2. *Medios de transmisión del mensaje en la comunidad*

a) Tradición oral

1) Datos bíblicos

Ya el prólogo del evangelio de Lucas alude a aquellos que fueron «testigos oculares» y además «ministros de la palabra» (Lc 1,2). Estos transmitieron (παρέδοσαν) [7] de palabra lo que habían visto, cumpliendo así una misión recibida de enseñar y predicar (Lc 9,2; Mt 10,27; 28,19-20) [8]. A esta misión se dedicaron desde el comienzo los apóstoles (Act 2,14-42; 5,28.42), y para poderse entregar más de lleno al ministerio de la palabra encargaron el servicio de las mesas a varones escogidos (Act 6,1-6). Pablo en sus cartas exhorta a los fieles a mantener las palabras que han oído (2 Tes 2,15; 2 Tim 1,13); él, a su vez, les «entrega» (παρέδωκα) lo que ha «recibido» (παρέλαβον) (1 Cor 15,3). Por esta tradición y comunicación oral, Pablo ha recibido sobre Cristo: su nacimiento bajo la ley

[6] X. Léon-Dufour: EHJ p.255; C. M. Martini, a.c. p.247-250.

[7] Término técnico para expresar una transmisión oral; cf. F. Büschel, παραδίδωμι: ThWNT II 174s.

[8] El abundante vocabulario y su frecuente repetición para expresar la realización de esta misión muestra la dedicación total que tuvieron a este encargo; así en las cartas de San Pablo se alude a los términos «predicar» (diecinueve veces), catequizar (cuatro), enseñar (diecisiete), transmitir (diecinueve), y, por parte de los fieles, «escuchar» (cuarenta y dos), obedecer (trece), recibir (doce); cf. C. M. Martini, *Introduzione ai Vangeli sinottici*, en *Il Messaggio della Salvezza* (Torino 1968) p.106.

(Gál 4,4), hecho de mujer (Gál 4,4), de la estirpe de David (Rom 1,3), que fue entregado (1 Cor 11,23), crucificado (Gál 3,1; 1 Cor 1,13.23; 2,2; 2 Cor 13,4) sepultado y resucitado (1 Cor 15,4; Rom 6,4). El Evangelio, antes de ser escrito, fue predicado, tuvo una prehistoria oral [9]. Indicios de una tradición oral anterior al Evangelio escrito se encuentran en las características de estilo de algunos pasajes. Se dan especialmente en trozos de discursos evangélicos en los que abundan las propiedades de «estilo oral»: ritmo, medios mnemotécnicos, repeticiones, aliteraciones, imágenes; todo ello muy a propósito para una repetición de memoria (Mt 6,19-21; 7,7-8) [10]. Como ejemplo viviente de transmisión oral alude Ireneo [11] a las enseñanzas que él mismo había oído de Policarpo; éste, habiendo tratado con Juan y los otros sinópticos que habían visto a Jesús, contaba los milagros y doctrina del Señor que había oído de aquellos que fueron testigos oculares del Verbo de la vida. Todas estas cosas las guardaba Ireneo, según afirma él, no en el papel, sino en el corazón.

2) Testimonios de la primitiva Iglesia

Son abundantes los testimonios de la primitiva Iglesia que hablan de una transmisión oral antes de ser plasmados los evangelios por escrito [12]. Así, Papías nos dice que Marcos escribió, según se acordaba, de lo que había oído predicar a Pedro [13]. El mismo Papías dice de

[9] L. Vaganay, *Le problème synoptique* (Paris 1954) p.34-41.

[10] M. Jousse, *Le style oral et mnémotechnique chez les verbo-moteurs. Études de Psychologie linguistique* (Paris 1925); Id., *Les Rabbis d'Israël. Les récitatifs rythmiques parallèles* (Paris 1930); L. Cerfaux, *La voix vivante de l'évangile au début de l'Église* (Paris 1946) p.24ss; J. W. Doeve, *Le rôle de la tradition orale dans la composition des évangiles synoptiques*, en *La formation des évangiles* (Paris 1957) p.70-84.

[11] *Epistola ad Florinum:* PG 7,1225-1228, fragmento conservado en Eusebio, *Hist. eccl.* 5,20: PG 20,484s.

[12] Cf. supra c.4 p.182. Quizá sea San Justino, a mitad del siglo II, el primero en hablar de los Evangelios como algo escrito: «apostoli in commentariis suis quae vocantur evangelia, ita sibi mandasse Iesum tradiderunt...» (I *Apologia* 66,3: PG 6,429A; RJ 128)...

[13] Eusebio, *Hist. eccl.* 3,39: PG 20,300C; RJ 95.

sí que era aficionado a escuchar de los ancianos lo que solían decir Andrés, Pedro..., y de este testimonio oral sacaba aún más utilidad que de los libros [14]. San Ireneo afirma que los apóstoles primero «predicaron el Evangelio; después, por voluntad de Dios, nos lo transmitieron por escrito» [15].

3) Contenido base de esta tradición oral

El libro de los Hechos y las Cartas, junto con la constatación de la predicación y tradición oral, deja entrever el contenido fundamental del *kerygma* primitivo. Todo él gira en torno a la persona de Jesús. El objeto primordial de la predicación de los apóstoles es anunciar a Cristo Jesús (Act 5,42: 8,35), a Jesús Señor (Act 11,20). Los temas centrales sobre Jesús se recogen en la redacción de los primeros discursos de los Hechos (Act 2,14-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43; 13,16-41); se pueden resumir en los siguientes puntos [16]:

— Se ha comenzado el período de cumplimiento de las profecías (2,16; 3,18.24).
— Jesús, de la estirpe de David (2,30-31; 13,22-23).
— Después de la predicación de Juan (10,37; 13,24-25) ha obrado prodigios y milagros y se ha manifestado como profeta (2,22; 10,38).
—Sufrió bajo Pilato, siendo pospuesto a una homicida (2,23; 3,13-15; 4,10-11; 5,30; 10,39; 13,27-29).
— Resucitó y se apareció a testigos (2,24-31; 3,15; 4,10; 10,40; 13,30).
— Ha sido exaltado y constituido Señor (2,33-36; 3,13; 5,31).
— Llamamiento final a la conversión (2,38-39; 3,19.25-26; 10,43; 13,38-41).

Semejante contenido kerygmático se encuentra también en pasajes de las cartas de San Pablo como resumen esencial de predicación (1 Cor 15,3-5), como una confesión de fe frecuente en los labios de los cristianos (Rom 10,8-9).

[14] Id., *Hist. eccl.* 3,39: PG 20,297A; RJ 94.
[15] Ireneo, *Adv. haer.* 3,1,1: PG 7,844A; RJ 208.
[16] C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (London 1936) p.20-24; C. M. Martini, *Introduzione ai Vangeli*, en *Il Messaggio della Salvezza* (Torino 1968) p.115.

b) Primeros relatos escritos

Junto con esta tradición oral realmente existente en la primitiva comunidad, como se deja entrever por los Hechos y Cartas, también se observa la existencia de relatos fragmentarios escritos antes de la plasmación definitiva de los evangelios. En el prólogo del evangelio de Lucas (1,1-4) se habla de «redacciones más o menos fragmentarias sobre la vida de Jesús antes de los evangelios canónicos» [17]. Se habla de diversidad de redacciones, ya que fueron «muchos» (πολλοί) los que habían intentado narrar lo acaecido (Lc 1,1); la longitud de estos escritos no está precisada, pues se deja en la indeterminación de διήγησιν (sin artículo) περὶ τῶν... πραγμάτων (Lc 1,1) [18].

La crítica interna de los evangelios deja entrever la existencia de pequeños fragmentos preexistentes que han dejado sus huellas en la ausencia de unión real entre las perícopas sinópticas [19], o en la agrupación artificial de muchos episodios bajo el mismo tema, por ejemplo, de conflictos con los fariseos (Mc 2,1-12.13-17.18-22.23-28; 3,1-6; 11,27-33; 12,13-17.18-27.28-34.35-37), de milagros (Mt 8-9) [20].

3. *Situaciones ambientales para la formación de tradiciones y relatos*

Toda esta prehistoria, oral y escrita, que precede a la formulación última de los evangelios, ha tenido un contexto ambiental propicio a su formación y transmisión. La comunidad primitiva en torno a los apóstoles se ha desarrollado en circunstancias concretas que han influido en la selección y elaboración de muchos de los episodios que constituyen el material evangélico. Este

[17] L. VAGANAY, *Le problème synoptique* (Paris 1954) p.42ss.

[18] ID., o.c. p.43.

[19] Cf. supra, análisis del episodio de la curación del epiléptico, p.382ss.

[20] L. VAGANAY, o.c. p.44s; L. CERFAUX, *La voix vivante de l'évangile au debut de l'Église* (Paris 1946) p.35-37.

ambiente de la comunidad está indicado por Lucas en los Hechos al presentarla en un medio litúrgico de reuniones de alabanza a Dios, fracción del pan y oraciones (Act 2,42.46-47); en un medio catequético de asistencia asidua a la enseñanza de los apóstoles (Act 2,42); en un medio misional en su dinamismo de expansión entre judíos (Act 13,13-43; 14,1-7; 28,17-27) y gentiles (Act 13,44-49).

a) Ambiente litúrgico de la comunidad

Del ambiente cultual de la primera comunidad y de su actuación litúrgica existen abundantes indicios en el libro de los Hechos y Cartas. Lucas habla en forma de sumario sobre el ambiente litúrgico de la comunidad, aludiendo a la asistencia frecuente de los fieles «a la común-unión, a la fracción del pan y a las oraciones» (Act 2,42). A esta fracción del pan se unía una instrucción oral que a veces se prolongaba hasta la medianoche (Act 20,7-12). San Pablo menciona estas reuniones en que se bendice el cáliz y se participa de un solo pan (1 Cor 10,16-17), proclamando al mismo tiempo la muerte del Señor (1 Cor 11,26). Junto, pues, con la celebración litúrgica de la cena del Señor se tiene una proclamación de la palabra en la que se actualiza, junto con la cena, la pasión del Señor [21]. Se habla de reuniones en que se ora (Act 2,42): así, Pedro y Juan, al verse libres, van a los suyos y, reunidos con ellos, oran juntos (Act 4,23-31); mientras Pedro está en la cárcel «la Iglesia oraba insistentemente a Dios por él» (Act 12,5) y en oración los encuentra Pedro al salir de la cárcel (Act 12,12); Pablo ora de rodillas por los presbíteros de Efeso (Act 20,36). Con frecuencia se mencionan ceremonias de bautismo (Act 2,41; 8,12.36-39; 9,18; 10,47-48; 16,14-15.32-34; 18,5-8; 19,5), de imposición de manos (Act 6,6; 8,17.18; 13,3; 19,6), precediendo de ordinario una instrucción previa. Estas celebraciones cultuales de fracción del pan,

[21] D. M. STANLEY, *Liturgical Influences on the Formation of the Four Gospels:* CBQ 21 (1959) 27s; X. LÉON-DUFOUR: EHJ p.266-269.

de oración, de iniciación cristiana, eran el marco más apropiado para la exposición oral de las palabras y hechos del Señor. En este ambiente litúrgico de la comunidad hubieron de plasmarse muchos de los relatos evangélicos en su formulación externa con un sentido de adaptación a las circunstancias; así, la escena de la multiplicación de los panes (Jn 6,11-13; cf. textos paralelos de los sinópticos) [22] tiene un sello eucarístico de última cena (cf. Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-25), como lo confirma el discurso del pan de vida que pone a continuación el cuarto evangelio; la conclusión del primer evangelio, con su fórmula precisa de bautizar «en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (Mt 28,19) [23], tiene la marca del uso litúrgico de la comunidad primitiva en la celebración del bautismo realizado «en el nombre de Jesucristo» (Act 2,38; 8,16; 19,5) y «en Espíritu Santo» (Act 1,5; 11,16); algunos de los milagros narrados dejan entrever, a través de la acción material del agua (Jn 5,1-9; 9,1-39) [24], a través del contacto físico (Mc 7,31-37; 8,22-26) [25], el significado profundo del bautismo. Así, estos relatos fácilmente han podido constituir la preparación más adecuada a esas celebraciones litúrgicas de la primitiva comunidad.

b) Ambiente catequético

1) Existencia de este ambiente

Además de estas celebraciones litúrgicas, se menciona en el libro de los Hechos la instrucción διδαχή τῶν ἀποστόλων (Act 2,42), a la que asistía asiduamente la

[22] D. M. Stanley, a.c., p.31s.

[23] P. Benoit, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, en *La Sainte Bible* (Paris 1961) in loc; D. M. Stanley, a.c., p.28s; O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile joannique* (Paris 1951) p.62-69; H. Clavier, *La multiplication des pains dans le ministère de Jésus:* TU 73 (1959) 441-457.

[24] O. Cullmann, o.c. p.55ss.70ss.

[25] D. M. Stanley, *The New Testament Doctrine of Baptism. An Essay in Biblical Theology:* TS 18 (1957) 198; Id., *Liturgical Influences on the Formation of the Four Gospels:* CBQ 21 (1959) 30.

comunidad. Esta instrucción (διδαχή) incluye, junto con una variada gama de consideraciones morales y parenéticas, una exposición de las palabras y hechos del Señor con una reflexión doctrinal y exegética sobre ellos [26]. La instrucción supone una recomendación razonada del cristianismo, dirigida a personas ya aficionadas a él, aunque no plenamente convencidas [27]. El método característico de esta enseñanza sería el expuesto por Lucas en la conversación que mantiene Jesús con los discípulos de Emaús, en la que, a través de las Escrituras, se llega a la conclusión de conveniencia y necesidad de que el Cristo padeciese y muriese para así entrar en su gloria (Lc 24,25-27); o en la escena de la sinagoga de Nazaret en la que, a partir de un texto de Isaías, se muestra el cumplimiento de la Escritura en la figura de Jesús [28]. De esta manera los neófitos son instruidos en las Escrituras y en el conocimiento del Señor; ésta es la catequesis que tiene Felipe con el etíope (Act 8,26-40) [29]. En este marco de instrucción catequética de la primitiva Iglesia se han debido de fraguar muchas de las perícopas evangélicas.

2) Su influjo en los relatos

El auditorio al que se dirige la instrucción ha dejado a veces su huella en la formulación de algunos relatos. Así, por ejemplo, la parábola de la oveja perdida, que hubo de tener un origen apologético en labios de Jesús defendiéndose de los adversarios que le acusaban de comer con los pecadores (Lc 15,1-7), adquiere un sentido parenético y moral al ser dirigida en el evangelio de Mateo a los discípulos como jefes de la comunidad (Mt 18,12-14); por esto, la conclusión es diversa en Lucas, que habla de la alegría en el cielo por un pecador que se

[26] C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development* (London 1936) p.6s; D. M. Stanley, *Didache as a Constitutive Element of the Gospel-Form:* CBQ 17 (1955) 336-348.

[27] C. H. Dodd, *The Apostolic...* p.6.

[28] X. Léon-Dufour: EHJ p.269.

[29] Ibid., p.269.

arrepiente (Lc 15,7), y en Mateo que, al aplicar la parábola a los discípulos, exhorta a una entrega a su misión pastoral, porque la voluntad del Padre es que no se pierda ninguno (Mt 18,14) [30]. Semejante desplazamiento del sentido originario de un relato es frecuente al tener una aplicación concreta a un determinado ambiente: así, el enfoque escatológico originario de la pequeña parábola de presentación ante el juez (Lc 12,57-59), de cuya venida se ha hablado antes (Lc 12,35-40), pasa a convertirse en una exhortación parenética de línea de conducta con los demás de la comunidad al ser insertada la pequeña parábola en un contexto de relaciones mutuas (5,21-26) [31]; igualmente, el sentido originario de una parábola (Lc 16,1-8a), en el que se alaba la actitud de un hombre ante una catástrofe que le amenaza (situación escatológica) (Lc 16,8a), se presenta desplazado en un sentido parenético al dirigirse la parábola a la comunidad cristiana, «a los discípulos» (Lc 16,1-9), y subrayar la enseñanza sobre el buen uso de la riqueza en generosidad (Lc 16,9), en fidelidad (Lc 16,11-12), con la exclusión del servicio al dinero (Lc 16,13) [32].

a) En expresiones parciales

La instrucción que se da a los fieles fundamentada en los hechos y palabras del Señor explica con frecuencia la diversidad de formulación que se encuentra en los relatos; así, por ejemplo, el «amo de la casa» que pone Marcos en su parábola (Mc 13,35), se convierte sencillamente en «el Señor», ὁ Κύριος, en la exposición de Mateo (Mt 24,42); mientras que Mateo habla de una recompensa al que da de beber a otro «por ser discípulo» (Mt 10,42), Marcos explicita el sentido de discípulo

[30] J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus* (Paris 1962) p.45s.

[31] ID., o.c., p.48ss.

[32] ID., o.c., p.51-54. Con toda precisión observa el autor: «sería falso, sin embargo, concluir que, al dar a la parábola esta aplicación parenética, la Iglesia primitiva haya introducido una idea que le era completamente extraña. La parenesis está ya implícitamente contenida en la parábola primitiva...»; cf. p.54.

como «ser de Cristo» (Mc 9,41); al marchar Jesús sobre las aguas, los discípulos se llenan de temor en el relato de Marcos (Mc 6,51); en el de Mateo claman con una confesión de fe pascual: «verdaderamente eres Hijo de Dios» (Mt 14,33); el grito de angustia que dan los discípulos en la mar alborotada exclamando: «¡Maestro!» (Mc 4,38), se transforma en Mateo en una fórmula de sabor litúrgico que implica la fe de la comunidad: «Señor, sálvanos» (Mt 8,25).

b) En orientación de perícopas

El enfoque catequético de instrucción y enseñanza puede influir no sólo en formulaciones parciales, sino en la orientación de toda una perícopa; así, la escena de la tempestad calmada, que en Marcos se presenta como un «relato de milagro» (Mc 4,35-41), en Mateo se convierte en un relato de «tipo catequético» con el que se explica gráficamente una lección de «seguir a Jesús» (Mt 8,23-27) al embarcarse los discípulos con el Señor y «seguirle» (Mt 8,23), en contraposición a los dos casos precedentes de «seguimiento» fracasado (Mt 8,19.22) [33]; igualmente, la escena de la curación de la suegra de Pedro, que Marcos la presenta en su realismo de detalles con las partes características de un «relato de milagro», Mateo la hieratiza como «relato catequético», con supresión de todo rasgo anecdótico, expresando así con ella la fe de la comunidad al recordar los sucesos del tiempo de Jesús [34]; también en la curación del paralítico, Mateo

[33] X. LEON-DUFOUR, *Etudes d'Évangile*. Étude V: *La tempête apaisée* (Paris 1965) p.149-182.

[34] Las partes características de «relato de milagro»: presentación de la enfermedad-exigencia de la fe-intervención de Jesús-efecto instantáneo- reacción de los presentes, se encuentran en este relato de Marcos con rasgos equivalentes. La presentación de la enfermedad y la exigencia de la fe están incluidas en el hecho de hablar a Jesús sobre la enferma; la curación es instantánea, pues, curada la enferma, se pone a servirles; la reacción de los presentes se expresa con la adición de un «sumario» (Mc 1,32-34) en que le traen a Jesús los enfermos. Mateo, por el contrario, prescinde de una serie de detalles: los acompañantes de Jesús; a Simón se le da el nombre eclesial de «Pedro»; no hay diálogo, no se habla a Jesús del caso ni se pide por ella;

(9,1-8) prescinde de todo detalle colorista de Marcos (2,1-12), y centra su atención en el contenido doctrinal del poder del Hijo del hombre de perdonar pecados (Mt 9,6) comunicado a los hombres, a la Iglesia (9,9) [35]; la escena de la vocación de Leví, que sigue a la curación del paralítico, continúa en Mateo (9,9-13) el tono didáctico de la anterior, acentuado aún más en ésta con diversidad de matices [36].

c) En la formación de colecciones

Las diversas unidades literarias subyacentes en el Evangelio pronto tuvieron que unificarse, por motivos didácticos, en pequeñas colecciones en torno a temas unitarios de palabras o de acontecimientos. Así surgen, en composición artificial, los diversos discursos: inaugural (Mt 5-7; Lc 6,20-49), el de la misión (Mt 10,1-42), el

es Jesús el que entra y ve, toca a la enferma; ésta «se levanta» y «le» sirve; ocupan la escena Jesús y la enferma. Es un relato catequético sobre el efecto de la redención obrada simbólicamente por Jesús. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile.* Étude IV: *La Guérison de la Belle-mère de Simon-Pierre* (Paris 1965) p.123-148.

[35] J. DUPONT, *Le paralytique pardonné:* NRT 82 (1960) 940-958; A. VARGAS-MACHUCA, *El paralítico perdonado en la redacción de Mateo:* EstE 44 (1969) 15-43.

[36] Los dos relatos están unidos (Mt 9,1-8.9-13) sin el verso redaccional de Marcos (2,13), con lo cual la unión profunda de la segunda escena con la primera salta aún más a la vista: hay otra clase de «enfermos» (Mt 9,12), además de los paralíticos, que necesitan de cura; cf. P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel 1963) p.128. El aspecto de enseñanza puede estar subrayado por la denominación que se hace de Jesús como διδάσκαλος (Mt 9,11), que hay que relacionar con la expresión próxima πορευθέντες δὲ μάθετε (Mt 9,13) y con el contexto remoto en que se resume la actividad docente de Jesús (Mt 9,35). En la respuesta de Jesús (Mt 9,12) se le suprime la determinación de los interlocutores: αὐτοῖς (Mc 2,17), perdiendo así su matiz de discusión y adquiriendo la nota de directriz genérica para la comunidad, «directriz que se le presenta en palabra y en acción»; cf. B. M. F. VAN IERSEL, *La vocation de Lévi,* en *De Jésus aux Évangiles* (Paris 1967) p.226-228. Algunas variantes de tipo teológico presenta también el relato de Mateo en relación con el de Marcos (cf. H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* [Madrid 1969] p.97); así, al introducir la cita de Oseas (Mt 9,13; cf. Os 6,6), pretende «enseñar que ya está en la Escritura la voluntad clara de que la misión de Jesús será salvar a los pecadores»; la partícula γάρ (Mt 9,13) con que une Mateo la cita de Oseas y las palabras últimas de Jesús pretende legitimar con el Antiguo Testamento el modo de ser de Jesús.

de las parábolas (Mt 13,1-52; Mc 4,1-34; Lc 8,4-8), el discurso eclesial (Mt 18,1-35), las maldiciones contra los fariseos (Mt 23,1-39) y predicciones de tipo escatológico (Mt 24,1-51; Mc 13,1-37; Lc 21,5-38); igualmente surgen las agrupaciones de milagros (Mt 8,1-17) con una finalidad de enseñanza teológica [37]. El interés suscitado por la figura de Jesús fácilmente induce a agrupaciones mucho más amplias, de tipo biográfico, que dejan ya entrever la estructura de los evangelios (Act 10,37-41); a éstos pertenecerían el ministerio en Galilea, su vida y estancia en Jerusalén, los relatos de la pasión [38]. Los mismos relatos de infancia (Mt 1-2; Lc 1-2) indican una agrupación de reflexión teológica posterior que deja entrever un entusiasmo grande por Jesús; «el interés teológico se remonta poco a poco del misterio de la resurrección hasta el de la encarnación» [39].

3) La acción del Espíritu

Este enfoque de enseñanza al presentar los relatos evangélicos da a los hechos y palabras de Jesús una dimensión de profundidad al incluir en sí no sólo el mero acontecer de los sucesos, sino también su significación teológica. El captar el sentido último de las palabras de Jesús, el apreciar los hechos en su plenitud, es precisamente el fruto de la acción del Espíritu [40] anunciado por Jesús a los apóstoles: «El Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14,26) [41];

[37] Cf. infra p.414.

[38] L. Cerfaux, *En marge de la question synoptique. Les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles,* en *La formation des évangiles* (Paris 1957) p.24-33; X. Léon-Dufour: EHJ p.287. Estudio de dos agrupaciones amplias: L. Cerfaux, *La section des pains (Mc 6,31-8,26; Mt 14,13-16,12):* Synoptischen Studien (München 1953) p.64-77 (Recueil L. Cerfaux, t. 1 [Gembloux 1954] p.471-485); X. Léon-Dufour, *Vers l'annonce de l'Église (Mt 14,1-16,20):* Mélanges H. de Lubac (1963) p.37-49; también en *Études d'Évangile* (Paris 1965) p.229-254.

[39] X. Léon-Dufour: EHJ p.344.

[40] Instrucción de la PCB *De historica evangeliorum veritate* n.2: AAS 56 (1964) 714; constitución dogmática *Dei Verbum* n.19.

[41] Este «recordar» (ὑπομνήσει) del Espíritu no es un simple traer a

la acción del Espíritu sería la de «introducir en toda la verdad» (Jn 16,13), viendo las palabras y los hechos en su dimensión más profunda [42].

c) Ambiente misional

1) Indicios de su existencia

Además del ambiente de instrucción a la comunidad ya formada, en la primitiva Iglesia se daba una dinámica de expansión por medio de la predicación, «de la proclamación pública del cristianismo al mundo no cristiano» [43]. Las filas de la comunidad se tenían que engrosar con nuevos elementos que entrasen a formar parte de ella. Este sentido de crecimiento se deja entrever en un elemento redaccional de Lucas, quien, al hablar de la lámpara que se enciende, no se refiere a la luz que proporciona a «los que están en la casa» (Mt 5,15), sino a la luz que se da «a los que entran» en ella (Lc 11,33) [44]. Esta preocupación de ingreso, de conquista de nuevos miembros, pone de manifiesto la situación misional de la Iglesia [45]. Los nuevos miembros habían de provenir del mundo judío o gentil. Indicios de este doble mundo se encuentran, por ejemplo, en la parábola de los invitados a la cena (Lc 14,16-24) o a las bodas (Mt 22,1-14); en el relato de Lucas, después de la negativa de los invitados a asistir a la cena (Lc 14,16-20), hay un doble envío del criado: uno «a las plazas y calles de la ciudad» (v.21)—judíos— y otro, fuera de la ciudad, «a

la memoria; es verlo con una ulterior significación y profundidad (cf. Jn 2,17.22; 12,16); cf. A. Feuillet, *De munere doctrinali a Paraclito in Ecclesia expleto iuxta Evangelium Joannis*, en *De Scriptura et traditione* (Romae 1963) p.118.

[42] A. Feuillet, o.c., p.119; D. M. Stanley, *Didache as a Constitutive Element of the Gospel-Form:* CBQ 17 (1955) 345.

[43] C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (London 1936) p.7.

[44] J. Jeremias, *Les paraboles de Jésus* (Paris 1962) p.57.

[45] Mateo expresa esta misma idea de misión al explicar la parábola de la cizaña: «el campo es el mundo» (Mt 13,33); cf. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (London 1954) p.194; J. Jeremias, *Les paraboles de Jésus* (Paris 1962) p.57.86s.

los caminos y cercas» (v.23)—gentiles— [46]; en la redacción de Mateo, por el contrario, después que los invitados han matado a los criados (Mt 22,1-7), hay un solo envío para hacer entrar a todos, «buenos y malos» (Mt 22,8-10) [47], pero se añade como una segunda parábola (Mt 22,11-13) [48] y una conclusión general (Mt 22,14) [49].

2) En el mundo judío

Los apóstoles, en su sentido de expansión, se dirigían en primer lugar a los judíos frecuentando las sinagogas (Act 13,5.14.42; 14.1; 17,10); apoyados en las Escrituras, hablaban de Cristo (Act 17,2-3; 28,23). En su trato con los judíos fácilmente se suscitaba la discusión

[46] En Lucas este envío doble parece ser una amplificación, ya que en Mateo, después de la negativa de los invitados, hay un solo envío (Mt 22,9). Con esta doble invitación de Lucas se pone de manifiesto el interés del amo de la casa de ocuparla por completo; pero, además, para Lucas «podría tener un sentido más amplio; en la primera se podría referir a los publicanos y pecadores de Israel; y en la segunda invitación, que se dirige a los de fuera de la ciudad, habría evocado a los paganos»; cf. J. Jeremias, *Les paraboles de Jésus* (Paris 1962) p.55; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London 1956) p.121s.

[47] Constituiría la parte primitiva de la parábola sin alusión al mundo pagano; sería una de esas muchas parábolas dirigidas por Jesús a sus adversarios, en que los compara a los que se niegan a asistir a las bodas y justifica el que la buena nueva sea anunciada también a publicanos y pecadores; cf. J. Jeremias, o.c. p.54s.

[48] Estos versículos constituyen una parábola independiente, sumada a la anterior, para responder a una necesidad de la situación misional de la Iglesia. Hay sus pequeños indicios de que sea una parábola independiente: la ausencia de estos versículos en el relato de Lucas, la transformación del término δούλους (v.3.4.6.8.10) por διακόνοις (v.13); esta «parábola real» (Mt 22,11), de boda (Mt 22,12), unida por Mateo a la anterior, la ha contaminado, convirtiendo también en «parábola real», de unas «bodas» (Mt 22,2), la que era primitivamente parábola de una «cena» dada por «un hombre» particular (Lc 14,16). La adición de la segunda parábola: el hombre que se encuentra sin traje nupcial, responde a la situación misional de la Iglesia; Mateo quiere aclarar a la comunidad cristiana que esa admisión indiscriminada «de buenos y malos» (Mt 22,10) no dispensa de guardar los deberes morales a que están obligados los bautizados al entrar en la comunidad; cf. J. Jeremias, o.c. p.56s; C. H. Dodd, o.c. p.122.

[49] Los «llamados» serían los que han entrado a formar parte de la Iglesia mateana, y los «elegidos» los que se muestran dignos de la gracia que se les ha hecho; cf. P. Bonnard, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel 1962) p.321.

(Act 17,17; 18,4; 19,8) y la oposición de éstos (Act 14,2; 17,5). Este ambiente era la ocasión más propicia para recoger y evocar las controversias de Jesús con los fariseos, cómo hacía callar a sus adversarios (Mt 22,15-46), las respuestas de la Escritura que utilizaba (Mc 2,25-26; 12,24-27; Mt 22,41-46). Nada de extraño que estas disputas se recojan a veces en los evangelios formando verdaderas colecciones (Mc 2,1-3,6; 12,13-37).

3) En el mundo pagano

Con la expansión de la comunidad tanto en el mundo judío como en el pagano, los apóstoles habían de mostrar a Jesús acreditado por sus milagros. Jesús había aludido a sus obras milagrosas como señal de su mesianidad (Mt 11,2-5; Lc 7,18-23). Pedro, en su discurso de Pentecostés, se refiere, ante los judíos que le escuchan, a Jesús de Nazaret como hombre a quien Dios acreditó con milagros, señales y prodigios (Act 2,22); y más tarde, ante los paganos, habla del mismo Jesús de Nazaret, que, ungido por Dios, «con poder, pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo» (Act 10,38). Nada de extraño, pues, que en este ambiente expansivo se recojan no sólo milagros aislados, sino a veces formando igualmente auténticas colecciones (Mt 8-9; Mc 1,21-45). En estas colecciones de milagros se pretende a veces, junto con el valor apologético de mostrar que «ha llegado el reino de Dios» (Lc 11,20), una finalidad teológica de tipo didáctico; así en la agrupación de milagros que hace Mateo (8,1-17) se pone de manifiesto el valor redentor de los milagros de Jesús (Mt 8,17) mediante la cita del profeta Isaías: «él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (Is 53,4) [50].

[50] Por tratarse en esta colección de milagros de tres categorías diferentes de hombres: judío (Mt 8,1-4), pagano (Mt 8,5-13), creyente (Mt 8,14-17), algunos autores ven una alusión implícita a una redención universal realizada por Jesús para toda clase de hombres; cf. X. LEON-DUFOUR: EHJ p.276.

A la luz, pues, de este doble ambiente judío [51] y pagano [52] de expansión misional, a la luz del influjo ambiental litúrgico y catequético, hay que explicar la selección y ordenación de muchos pasajes evangélicos. La objetividad de los sucesos no podía ser materia de creación de la comunidad primitiva, ya que ésta estaba constituida de un núcleo central de testigos oculares, vivía reunida en torno a los apóstoles y tenía en su dinamismo de expansión un sentido de supervisión de los mismos apóstoles. La comunidad recibía lo que se le transmitía por vía de transmisión oral o escrita. Sin embargo, la comunidad no tiene un mero papel pasivo, receptor, respecto a la formación de los relatos evangélicos; tiene también un papel activo, puesto que los relatos se han ido fraguando en acomodación a los diversos ambientes litúrgicos, catequéticos y misionales de la comunidad. Cada uno de estos ambientes ha ido dejando su impronta en la plasmación escrita y enfoque de todo aquello que habían presenciado y transmitido los que fueron testigos oculares.

[51] Quizá pueda llamar la atención que en esta dinámica de expansión en el mundo judío se subraye a veces la culpabilidad de los judíos en la muerte de Jesús (Mt 27,25; Lc 23,28; Jn 19,15; Act 3,14). Esta tendencia de presentar el aspecto culpable no está en línea de un antisemitismo o en línea de un psicologismo. Al subrayar la crucifixión realizada por parte de los judíos no se pretende mostrar la simple cumbre de un proceso psicológico, sino más bien el aspecto teológico de cumplimiento de las Escrituras, ya que éstas hablaban así del pueblo judío (Mt 23,32.37; Lc 13,33; Act 7,51-52); era el cumplimiento de los designios de Dios (Act 2,23; 3,18; 13,29), aunque con cierta ignorancia por parte de los judíos en su acción (Lc 23,34; Act 3,17; 13,37); X. LEON-DUFOUR, *Passion:* DBS VI 1434.

[52] Los paganos, que también intervinieron en la muerte de Jesús, son presentados, en cambio, con una tendencia creciente de excusa en los evangelios: Pilato se lava las manos (Mt 27,24), se deja sacar la condena (Lc 23,2-5.18.23); son los judíos, y no los romanos, los que sacan a Jesús para ser crucificado (Lc 23,25-26; Jn 19,16-17), y en los Hechos de los Apóstoles (Act 2,23; 3,13). Esta tendencia de excusa del mundo pagano está plenamente adaptada a esta dinámica de expansión ante el mundo infiel (Act 10,39); cf. X. LEON-DUFOUR, *Passion:* DBS VI 1434.

C) PRINCIPIO FONTAL DEL EVANGELIO

CAPÍTULO IX

ACCESO AL JESUS HISTORICO

ESQUEMA

1. Por vía de tradición oral.
   a) Teoría del ritmo oral.
   b) Un ambiente de tradición oral.
   c) Uso de métodos rabínicos.
2. Por constatación de una situación típica de la comunidad.
   a) Constatación de una comunidad pre-pascual.
   b) Situaciones típicas de la comunidad pre-pascual.
      1) Situación interna de la comunidad.
      2) Situación externa de la comunidad.
         a) Actividad misional pre-pascual de los discípulos.
         b) Las exigencias de la propia vida de comunidad.
3. Por constatación de una situación concreta de la actividad de Jesús.
   a) A propósito de las parábolas.
   b) A propósito de las bienaventuranzas.
4. Criterios de historicidad.
   a) Criterio de un testimonio múltiple.
   b) Criterio de desemejanza o discontinuidad.
      1) Discontinuidad con la comunidad cristiana.
      2) Discontinuidad con el ambiente judaico.
   c) Criterio de conformidad o continuidad.
      1) En conformidad con el mundo palestinense judaico.
      2) En conformidad con las características fundamentales del mensaje de Jesús.
      3) En conformidad con las características generales de sus palabras y acciones.

En los diversos ambientes de la comunidad primitiva se han ido fraguando una serie de tradiciones que nos han transmitido los evangelistas. La estructura organizada de la comunidad y la supervisión continua de un núcleo de testigos nos garantizan ya la ausencia de una

acción creadora comunitaria. Con todo, aún quedamos encerrados en unos relatos que nos proyectan, en su redacción doctrinal, la fe de esa comunidad y de esos testigos en un Jesús ya glorioso, resucitado. ¿Quedaría aún la posibilidad de establecer una línea de continuidad entre esta expresión de fe pascual en Cristo y la existencia del Jesús con quien convivieron esos testigos? Se trata de dar el último paso que nos permita, partiendo del Cristo de la fe de los evangelios, ponernos en contacto con el Jesús de la historia. Se trata de llegar al principio fontal de los evangelios, hechos y palabras de Jesús, del que han partido los apóstoles al transmitir a sus oyentes lo que él hizo y enseñó y del que han participado los mismos evangelistas al seleccionar, sintetizar y comunicar la verdad sincera acerca de Jesús [1].

Superado el radicalismo de tiempos pasados que establecía un foso de separación entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, la línea de continuidad es admitida hoy comúnmente por autores católicos y protestantes [2]. En el presente capítulo se indicarán los diversos intentos que los autores han probado para establecer este acceso al Jesús histórico.

1. *Por vía de tradición oral*

Con este enfoque de solución se pretende encontrar en los evangelios no sólo *una* tradición *sobre* Jesús, sino *la* tradición de Jesús. En los evangelios tendríamos las misma palabras de Jesús transmitidas de boca en boca

[1] Instrucción de la PCB. *De historica evangeliorum veritate* n.2: AAS 56 (1964) 715; constitución dogmática *Dei Verbum* n.19.

[2] Cf. supra c.1 p.35ss. E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus:* ZTK 51 (1954) 125-153; N. A. DAHL, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem:* KerDo 1 (1955) 104-132; B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente:* RB 65 (1958) 481-522; J. JEREMIAS, *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus:* HJKCh 12-25; E. SCHICK, *Die Bemühungen in der neueren protestantischen Theologie um den Zugang zu dem Jesus der Geschichte, insbesondere zum Faktum seiner Auferstehung:* BZ 6 (1962) 256-268; H. K. MCARTHUR, *Basic Issues. A Survey of Recent Gospel Research;* Interpr 18 (1964) 39-55; I. DE LA POTTERIE, *Come impostare oggi il Problema del Gesù storico?:* CC 120 (1969, II) 447-463.

hasta llegar a fijarse en su formulación escrita. Aunque algunas de las diversas explicaciones de esta solución, en lo que tienen de generalización y de remedio ideal, encierran el germen de su propia destrucción, contienen, sin embargo, en sí elementos que pueden ayudar a establecer algún puente de unión con el Jesús histórico.

a) Teoría del ritmo oral

Esta teoría del ritmo y su aplicación a la exégesis evangélica la dio a conocer M. Jousse en multiplicidad de escritos [3]. El autor ha querido ver en los evangelios unos recitados calcados en la palabra rítmica de Jesús; su explicación la fundamenta en la concepción del estilo oral, rítmico y mnemotécnico. El lenguaje arranca del gesto mímico y es a su vez, en su sonoridad, una clase de gesto de imitación de sonidos que se convierte, por necesidad psicológica, en ritmo. La expresión rítmica, sobre todo en aquellos pueblos en que aún no se ha desarrollado la escritura, se emplea como medio de retención. El ejercicio de memorización hace que en esos pueblos se dé una capacidad prodigiosa de memoria por la que pueden retener, palabra por palabra, interminables recitaciones transmitidas mediante esos clisés rítmicos de finalidad mnemotécnica. Este es el caso, según M. Jousse, de los pueblos primitivos y, en concreto, de los habitantes de Palestina en la redacción tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Al aplicar esta teoría a los evangelios, hacía de ellos una recitación, al pie de la letra, de las palabras de Jesús. Jesús se sirvió de los clisés de literatura oral de su tiempo. Según esto, Juan y Mateo repiten exactamente las palabras de Jesús, Marcos las de Pedro y Lucas las de Pablo.

Aunque la teoría de Jousse suscitó sus reservas [4], en-

[3] M. JOUSSE, *Études de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnémotechnique* (Paris 1925); ID., *Les rabbis d'Israel. Les récitatifs rithmiques parallèles* (Paris 1929); cf. Bibliografía: *Enciclopedia de la Biblia* t.3 (Barcelona 1963) p.298.

[4] J. CHAINE, *Les théories du P. Jousse et leurs applications à la Bible:* Revue Apologétique 50 (1930) 32-50.172-192.

contró buena acogida, aunque no en toda su generalización, en exegetas como L. de Grandmaison [5] y J. Huby [6]. La teoría suscita también hoy sus reservas al querer aplicar estas leyes orales a todos los pueblos y, dentro del pueblo palestinense, a toda la Biblia, lo que debiera limitarse a unos solos fragmentos. En concreto, de los evangelios se hace una recitación en vez de una redacción. En todo caso, de este esquema de tradición oral calcada habría que excluir las partes narrativas de milagros, infancia, pasión, y las partes discursivas dialogadas en lo que pertenece a los interlocutores de Jesús [7]. Sin embargo, la teoría de estilo oral tiene también indudables aciertos: expone el paralelismo bíblico no sólo como simple figura poética, sino como expresión de una ley psicológica manifestada en el ritmo; las leyes de estilo oral son elementos que hay que tener en cuenta al tratar de resolver algunos aspectos del problema sinóptico; subraya la importancia de ciertos clisés orales para la enseñanza y conservación de algunos fragmentos [8]. Algunos trozos de los evangelios son especialmente aptos para este género de transmisión oral por su expresividad gráfica: «al que te abofetee en la mejilla derecha, preséntale también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto; y al que te obligue a andar una milla, vete con él dos» (Mt 5,39-42); o por su repetición rítmica de esquema binario: «nada hay oculto si no es para que sea manifestado; nada ha sucedido en secreto sino para que venga a ser descubierto (Mc 4,22); o de esquema ternario; «pedid y

[5] L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ* t. 1 (Paris 1928) p.201-209: a partir de una recitación rítmica explica ciertas modalidades existentes en la redacción de algunos textos paralelos (Mt 3,7-12; Lc 3,7-9.16-17); cf. o.c. p.207s.

[6] J. HUBY, *L'Évangile et les Évangiles.* Nouvelle édition revue et augmentée par K. LEON-DUFOUR (Paris 1945) p.30-40. Ciertos paralelismos los interpreta como esquemas rítmicos aptos para una recitación de estilo oral (Mc 4,22; Mt 7,7-8.24-27; 11,21-24), cf. o.c., p.35ss.

[7] F. PUZO, *El ritmo oral en la exégesis evangélica:* EstBíb 6 (1947) 153-186; ID., *Ritmo oral en los evangelios,* en *Enciclopedia de la Biblia* t.3 (Barcelona 1963) p.294-297.

[8] F. PUZO, a.c. en *Enciclopedia de la Biblia* t.3 p.294-297.

se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá» (Mt 7,7), reforzado con la repetición: «porque el que pide, recibe; el que busca, halla, y al que llama, se le abrirá» (Mt 7,8) [9]. Aquellas expresiones evangélicas en que aparecen esas características de estilo oral, aptas para su mejor transmisión, pueden encerrar en sí más garantías de antigüedad y originalidad [10].

b) Un ambiente de tradición oral

Entre las ponencias presentadas al congreso internacional de Oxford sobre los cuatro evangelios en 1957, se encuentra la del profesor de Uppsala H. Riesenfeld, en la que aborda el problema sobre el punto de arranque de la tradición en los evangelios [11]. En ella, bajo un aspecto negativo, excluye abiertamente que el punto inicial de la tradición evangélica radique en el medio ambiente postulado por los autores de la «historia de las formas», a saber, la predicación y la instrucción comunitaria de la primitiva Iglesia [12], y bajo un aspecto positivo, afirma, «nuestra tesis es que el comienzo de la tradición evangélica enlaza con Jesús mismo [13].

El aspecto negativo, en su doble faceta, está garantizado por los datos de los Hechos de los Apóstoles y Cartas. La finalidad en la predicación, tanto a los judíos (Act 2,22-36) como a los gentiles (Act 17,30-31), es ganar a los oyentes para la fe en Jesucristo mediante la expresión sumaria de su obra salvadora. La síntesis sobre Jesús puesta en labios de Pedro (Act 10,36-39) es una especie de «epítome» de la tradición evangélica; de ella recoge, pues, la predicación su contenido. Igualmente, la instrucción que se da a la comunidad ya formada recoge con frecuencia en su parenesis alusiones a

[9] J. HUBY, *L'Évangile et les Évangiles* (Paris 1945) p.35; M. GOGUEL *Jésus* (Paris 1950) p.234; X. LEON-DUFOUR: EHJ p.294.

[10] L. DE GRANDMAISON, *Le style oral. En marge d'un mémoire de psychologie:* Ét 183 (1925) 696.

[11] H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition and its Beginnigs:* TU 73 (1959) 43-65.

[12] ID., a.c. p.43-53 (cf. p.53).

[13] ID., a.c. p.53-65 (cf. p.59).

la tradición evangélica (1 Cor 7,10-11; cf. Mc 10,1-12) o la supone conocida (Sant 2,5; cf. Mt 5,3: Sant 1,25; cf. Jn 13,17; Rom 12,14: cf. Mt 5,44).

El aspecto positivo de proceder esta tradición evangélica del mismo Jesús se constata por el ambiente de tradición oral en que se realiza la predicación e instrucción cristiana, similar al ambiente de tradición judaica. Esta, al transmitir «los dichos de los Padres» como una exposición y elaboración de la Ley plasmada en la *Misnah,* no consideraba «la santa tradición» como brotando de la predicación o de la instrucción comunitaria, sino remontándose de generación en generación hasta la revelación misma de Yahvé a Moisés en el Sinaí. En este ambiente de tradición oral se realiza la tradición evangélica; incluso su terminología de tradición παραλαμβάνειν (recibir), παραδιδόναι (entregar) (1 Tes 4,1-2; 1 Cor 11,23-25), responde a la terminología judaica: «qibbēl», que denota la recepción de una doctrina, y «masar», la entrega de ella al alumno. En esas expresiones Pablo se considera como un discípulo con los apóstoles, de quienes ha recibido por tradición lo que él a su vez entrega. La misión fundamental de estos apóstoles se describe precisamente como «un servicio de la palabra» (Act 6,4), de esa «palabra de Dios» (Act 6,2) [14] que no pueden dejar. Ellos fueron «ministros de la palabra» (Lc 1,2), «testigos oculares» desde el comienzo (Lc 1,2) conviviendo con Jesús (Act 1,22). A Jesús se le presenta en los evangelios como «Maestro» en especial relación con sus «discípulos» [15]. Algunos de sus dichos, aquellos especialmente aptos para la transmisión y memorización por su paralelismo y repetición (Mt 7,24-27) [16], han podido pasar de boca en boca por tradición oral, partiendo de la enseñanza de Jesús. De la oración dominical se dice expresamente que la enseñó Je-

[14] Esa palabra que no pueden dejar los apóstoles se presenta ya con la misma denominación con que se habla de la Sagrada Escritura: «palabra de Dios»; cf. G. Kittel., λέγω, λόγος: ThWNT IV 114-124.
[15] K. H. Regstorf, διδάσκαλος: ThWNT II 155-159.
[16] Cf. supra p.419 e infra p.428.

sús a sus discípulos (Lc 11,1-4; cf. Mt 6,9) e incluso algunas palabras se han conservado en su expresión aramaica: «Talitha qumi» (Mc 5,41), como signo de especial cariño a él. Incluso algunos de los hechos de Jesús, en su núcleo, como bautismo, tentaciones, pueden derivar de la enseñanza de Jesús, consciente de su mesianismo, en el círculo de los discípulos, al igual que comentó con ellos en cierta ocasión el hecho de la multiplicación de los panes y su significación (Mc 8,19-21).

Así H. Riesenfeld, partiendo del ambiente judaico de tradición y de los indicios que de él se encuentran en los evangelios, Hechos y Cartas, deduce que las primeras palabras del evangelio de Marcos, «comienzo del Evangelio de Jesucristo» (Mc 1,1) muy bien pueden tener, junto con el sentido objeto: «buena nueva acerca de Jesús», el sentido sujeto: «buena nueva traída por el mismo Jesús» [17]. Este enfoque, claro y decidido, de querer orientar la sola explicación posible del nacimiento de los evangelios en la persona y enseñanza del Mesías [18], aún esperaba encontrar nuevo apoyo en la tesis que se había de publicar, también en Uppsala [19].

c) Uso de métodos rabínicos

La fundamentación del camino esbozado por Riesenfeld se propuso en la tesis doctoral de uno de sus discípulos, el joven estudioso del nuevo testamento B. Gerhardsson [20]. En esta obra, basándose en la exposición (1.ª parte) de la transmisión de la ley escrita y de la ley oral en el judaísmo rabínico, establece el autor (2.ª parte) la transmisión de la tradición evangélica en la comunidad cristiana en paralelismo con el mundo rabínico. La conservación de la ley escrita en el ambiente

[17] H. RIESENFELD, a.c. p.64s.

[18] M. E. BOISMARD, en la recensión del artículo: RB 65 (1968) 452.

[19] H. RIESENFELD, a.c. p.51.

[20] B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabinic Judaism and Early Christianity* (Uppsala 1961).

rabínico se aseguró mediante un triple medio: el de los escribas profesionales, cuya misión era precisamente la de garantizar la pureza de la tradición; el medio escolar *(Bêt sēfer)*, en el que el niño aprendía a leer y recitar correctamente el texto sagrado, y el medio sinagogal, en el que la lectura pública del texto contribuía aún más a su fijación. Las técnicas de transmisión oral de tradiciones que interpretaban la ley son especialmente estudiadas por el autor; la existencia de unos «repetidores» *(tannā'îm)* ayudaba a memorizar. Para la transmisión oral de «dichos» *(d^ebārîm)* o «hechos» *(ma'asîm)* de los grandes rabinos que interpretaban la ley, existían «repetidores» *(tannā'îm)* en una escuela más superior *(Bêt hammidrāsh)* que ayudaban a memorizar. El primer principio de esta técnica era el retener lo más exactamente posible las mismas palabras *(ipsissima verba)* del maestro. Para memorizar se ayudaban de repeticiones frecuentes en voz alta, de fórmulas concisas que contenían lo esencial, de palabras mnemotécnicas que agrupaban las diversas fórmulas a veces recogidas en notas escritas *sîmānîm*, o en griego ὑπομνήματα).

En la primera comunidad cristiana, semejante concepción de la tradición oral dejó su huella en la formación de los evangelios. Indicios de una concepción judaica en la tradición evangélica del primitivo cristianismo, los ve el autor de la tesis de Uppsala en expresiones patrísticas, de San Lucas y de San Pablo. Así, en la época postapostólica se habla de la tradición de Jesús y sobre Jesús recogida por unos especialistas, evangelistas, que escribieron unos ὑπομνήματα [21]. Además se suele insistir en la serie ininterrumpida de testimonios que enlazan con los primeros discípulos que habían seguido al Señor; así, Ireneo enlaza con Juan a través de Policarpo [22], Papías a través de los presbíteros que ha-

[21] San Justino habla de ἀπομνημονεύματα *(Apologia* 1,66: PG 6,429A; RJ 128). Semejantes expresiones eran muy empleadas en la tradición judaica para significar los «apuntes» empleados por los alumnos para aprender de memoria los dichos de los rabinos.

[22] IRENEO, *Epistola ad Florinum:* PG 7,1225-1228, conservado el fragmento en EUSEBIO, *Hist eccl.* 5,20: PG 20,484s; RJ 264.

bían conversado con los apóstoles[23]. Lucas coloca a los apóstoles partiendo de Jerusalén (Act 1,8) en una misión de servicio de la palabra» (Act 6,4), denominando el objeto de su mensaje como «palabra de Dios» (Act 6,2). Incluso a veces, en Lucas, «la palabra» llega a tomar entidad y personalidad propia (Act 6,7; 12,24; 19,20), como el concepto de «Tôrah» entre los judíos. Así deja entrever Lucas una connotación con la palabra transmitida del Antiguo Testamento en ambiente judaico. También San Pablo, aunque habla de su misión recibida del Señor (Gál 1,1), hace referencia en sus cartas a una dependencia de la tradición (1 Cor 15,3), al igual que como judío mantiene las tradiciones de los padres (Gál 1,13-14; Flp 3,5-6); confronta su evangelio con Jerusalén como centro de control de la palabra, y de un modo especial con aquellos «que parecían ser columnas» (Gál 2,9). Pablo se siente, pues, ligado a la tradición.

Para Gerhardsson no es posible comprender la tradición del primitivo cristianismo partiendo de sola la predicación de la Iglesia, como lo hizo Dibelius; hay que remontarse hasta Jesús, quien a su vez está inserto en una tradición que él cumple y a la que da un nuevo giro con sus obras y palabras. La tradición evangélica [24] está atenta a lo que Jesús enseñó con palabras y acciones; condensa y hace una exposición interpretativa de esa enseñanza de Jesús, el único Maestro (Mt 23,10) [25]. Junto con algunas inexactitudes señaladas en la obra de Ger-

[23] EUSEBIO, *Hist. eccl.* 3,39: PG 20,297A.

[24] Aunque el último capítulo de la obra de Gerhardsson trata del «origen y transmisión de la tradición evangélica», el autor alude a una monografía que habría de ser dedicada a un análisis sistemático del material evangélico para encontrar en él los trazos de la tradición rabínica. Las diversas variantes de los sinópticos las explica el autor por el material hagádico frecuente en el Evangelio y susceptible de variaciones por adaptaciones diversas surgidas en la primera época, por las diferentes versiones, por la redacción de cada evangelista.

[25] Una síntesis amplia del libro de Gerhardsson la da J. A. FITZMYER, *Note. Memory and Manuscript. The Origins and Transmission of the Gospel Tradition:* TS 23 (2962) 442-457 (cf. p.448-454); P. BENOIT, recensión en RB 70 (1963) 269-273.

hardsson [26], se ha hecho una critica más de fondo para prevenir de la conclusión a que puede llevar esta tesis. El método rabínico de transmisión lleva a admitir en el Evangelio la existencia de numerosas palabras de Jesús, «ipsissima verba». Con todo, la tendencia a quedarse sólo con la materialidad de las palabras de Jesús, aunque de hecho se pueda llegar a ellas [27], conservadas con toda exactitud en la tradición, nos haría de ésta una repetidora fría, carente de la fuerza interpretativa que le daba el Espíritu. No es la mera reconstitución histórica de las palabras lo que nos da su «verdad» total, sino la interpretación de los apóstoles, iluminada por el Espíritu y los acontecimientos pascuales; es en el seno de la tradición y de la Iglesia donde las palabras de Jesús adquieren su auténtica dimensión [28].

Quizá la teoría de Gerhardsson no llegue a explicarnos bien por el método rabínico las variantes sinópticas ni pueda reconocer suficientemente el enriquecimiento teológico que cada evangelista ha dado a sus formulaciones [29]; pero sí «ha conseguido trazar un cuadro de conjunto y establecer un *Sitz im Leben* en el que la tradición evangélica cesa de ser una proliferación fantasiosa y sin control, para llegar a ser recuerdos serios y objetivos, escogidos sin duda e interpretados, pero con esmero de verdad y garantizados por una técnica probada» [30].

2. *Por constatación de una situación típica de la comunidad*

Aunque por mera tradición oral, mediante una memorización de palabras, se puede llegar a establecer un

[26] M. SMITH, *A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition:* JBL 82 (1963) 169-176. La respuesta de B. GERHARDSSON, *Tradition and Transmission in Early Christianity* (Lund 1964).

[27] Cf. supra p.36.147. J. JEREMIAS, *Kennzeichen der «ipsissima vox» Jesu:* Synoptische Studien (München 1953) p. 86-93.

[28] X. LÉON-DUFOUR: EHJ p.299s.

[29] J. A. FITZMYER, a.c. p.455s.

[30] P. BENOIT, recensión en RB 70 (1963) 273.

contacto con Jesús, sin embargo, este sistema de acercarse a Jesús mediante las palabras conservadas en la memoria de los discípulos causa la impresión a algunos autores de constituir como «un puente áereo, del que hará bien el historiador en no fiarse» [31]. La razón de esta desconfianza radica no sólo en que los apóstoles, con la experiencia de la pascua, han podido desfigurar el colorido de sus recuerdos, sino porque todo recuerdo, después de años o meses, difícilmente puede reproducir con una exactitud que garantice, aun en las palabras mismas, el dicho del maestro [32]. Por eso se ha intentado establecer otro puente, metodológicamente quizá más seguro: llegar de la tradición post-pascual de las palabras del Señor a su origen prepascual mediante una ampliación del campo de aplicación del método «historia de las formas» [33].

a) Constatación de una comunidad pre-pascual

Todos los autores, incluso los creadores del «método HF», admiten la existencia de un grupo de discípulos como un fenómeno sociológico comunitario en torno a

[31] H. SCHÜRMANN, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zungangs zum Leben Jesu:* HJKCh p.342-370 (cf. p.350).

[32] ID., a.c. p.348.

[33] ID., a.c. p.342-370. El «método HF» intenta encontrar el medio ambiente, «Sitz im Leben», de la comunidad post-pascual y restringido a ella, por creer, según algunos, insalvable el paso a la comunidad pre-pascual. Schürmann, valiéndose de este mismo método, pretende pasar de la tradición post-pascual de las *palabras* del Señor hasta llegar a su origen pre-pascual; quiere buscar el «medio ambiente» de la comunidad pre-pascual en torno a Jesús. Pero, al formular su pretensión de búsqueda del ambiente pre-pascual, expresamente hace constar, con M. Dibelius y K. L. Schmidt, que el término «Sitz im Leben» no significa un suceso concreto de la historia, sino una situación típica o comportamiento en la vida de una comunidad, las condiciones vitales y funcionales de una comunidad (cf. a.c. p.351). Deja constancia de esto para recalcar que, al buscar el «Sitz im Leben» de la comunidad pre-pascual, no le interesa averiguar «el tiempo y lugar en el que Jesús ha pronunciado por primera vez una palabra» (esto interesaría al historiador), sino «establecer si las palabras del Señor arrancan en la historia de la tradición ya antes de la Pascua, dentro de una situación y comportamiento típico del grupo de los doce» (cf. a.c. p.352).

Jesús. Este hecho, «de continuidad sociológica», que une al menos la comunidad pre-pascual y post-pascual de los discípulos, da pie para hacer ulteriores investigaciones y detectar ulteriores líneas de continuidad aun en la misma tradición de las palabras de Jesús. Aunque del grupo pre-pascual sepamos poco, sí es obvio suponer tenga «sus situaciones y comportamientos típicos». Ahí es posible encontrar un «medio ambiente» *(Sitz im Leben)* [34] pre-pascual de los discípulos en el que cabe colocar ya una tradición de las palabras del Señor. Y esto con más razón en cuanto que la «continuidad sociológica» implica una «continuidad de fe» en la palabra y persona de Jesús, aun dentro de una gran discontinuidad [35].

b) Situaciones típicas de la comunidad pre-pascual

Aunque se nos escapen los detalles concretos del ambiente de la comunidad pre-pascual, sí se dejan entrever situaciones típicas de este grupo, contradistintas del ambiente circundante, ya que todo él vivía en seguimiento de Jesús y con una fe en él. Estas situaciones, unas son de orden externo, reguladoras de su actividad, y otras de orden interno, constitutivas de una cierta confesionalidad del grupo en torno a la figura de Jesús. Las dos situaciones son ya portadoras de una cierta tradición de palabras *(logia)* que arrancan del mismo Jesús.

[34] El sentido dado al término «Sitz im Leben», cf. nota anterior.

[35] Es cierto que existe una gran discontinuidad entre la fe antes y después de Pascua por la mayor profundidad que dieron los acontecimientos de la Resurrección y Pentecostés. Pero esta mayor profundidad de fe en el conocimiento mesiánico de Jesús después de su resurrección es difícil pensarla si antes no ha existido un cierto conocimiento mesiánico. La Resurrección adquiere su pleno sentido cuando se la ve como cumplimiento de una promesa de mesianidad que ha estado anunciada por el Antiguo Testamento y confirmada por la vida misma y palabras de Jesús. Para que la Pascua fuese considerada como cumplimiento de mesianidad era necesaria antes de ella, al menos, una «sospecha» mesiánica (cf. a.c. p.352-354).

1) Situación interna de la comunidad

El que un grupo se reúna en torno al maestro no es algo que brote espontáneamente, sino que exige ya una cierta fe en su palabra y persona. La adhesión al maestro es el alma del grupo. En el caso de los apóstoles, la palabra de Jesús gozaba entre ellos de un grandísimo prestigio. Es esto lo que se trasluce en la vida íntima de los doce; si le siguieron no fue por la captación inmediata de algunos de los predicados cristológicos, sino por la valoración de la palabra del Maestro: él hablaba como quien tiene autoridad (Mc 1,22), como un profeta (Lc 7,16); guardar su palabra es edificar sobre la roca, y no guardarla es sumergirse en la ruina (Mt 7,24-27); su palabra señala el camino de entrada en el reino (Mt 7,13). En esta estima de la palabra de Jesús, alma de la comunidad primitiva pre-pascual, se encuentra el mejor ambiente para constituirse ya desde entonces una tradición de sus palabras. Este clima de aprecio de la palabra de Jesús hace que se conserven y se transmitan incluso aquellas palabras que no eran perfectamente entendidas entonces por el tono de misterio que las envolvía; así, por ejemplo, las palabras que se han conservado alusivas a la muerte y resurrección (Lc 12,49-50; 13,32; Mt 12,40) hubieron de ser pronunciadas y transmitidas antes de Pascua, ya que después difícilmente se hubieran formulado de modo tan misterioso. Con todo, la adhesión del grupo a las palabras no impide que en la transmisión éstas adquieran a veces una forma característica. Es cierto que los discípulos veían en Jesús un maestro, pero también algo más que un simple *rabbí* y profeta (Lc 10,23-24; 11,32). Jesús, en sus enseñanzas, transformaba las mismas tradiciones que usaba; su palabra, aunque apoyada a veces ocasionalmente en la Tôrah, era ella misma «revelación». Jesús, en un ambiente de tradición, rompía los moldes mismos de enseñanza rabínica. Esto mismo explica que la tradición de las palabras de Jesús por medio de los discípulos adquiera también una técnica diferente, aun dentro de un ambiente

de tradición, a la empleada en las escuelas palestinenses. La misma adhesión de los discípulos a la palabra y persona reveladoras de Jesús hacía que sus palabras, por la transmisión de los discípulos, fuesen al mismo tiempo «reveladoras» de su persona. Así, entre tradición prepascual y post-pascual de las palabras de Jesús, junto con la discontinuidad existente por la mayor penetración de ellas, se da también una continuidad de adhesión de los discípulos a la palabra y persona de Jesús.

2) Situación externa de la comunidad

En el grupo de los doce en torno a Jesús, con la situación interna de la comunidad: la adhesión a las palabras del Maestro, existe otra situación externa de actividad múltiple. Las dos situaciones hicieron posible la puesta en marcha del proceso de tradición de las palabras de Jesús.

a) Actividad misional pre-pascual de los discípulos

En el Evangelio existe alusión a una doble misión apostólica: una post-pascual (Mt 28,19) y otra antes de Pascua (Mt 10,5), claramente distintas. Esta actividad de los apostóles de cooperar ya antes de Pascua con Jesús constituye igualmente un marco ambiental apto para formarse la tradición de las palabras de Jesús, ya que él no los iba a enviar sin haberles confiado algunas máximas a transmitir, fijas incluso hasta en la palabra. Así se explican mejor ciertas expresiones, fáciles de retener, por el ritmo, viveza y colorido. Incluso el tema a desarrollar por los discípulos en esta misión pre-pascual aparece en el Evangelio: el anuncio del reino (Lc 8,1; 9,2; 10,9.11; Mt 10,7) e invitación a la penitencia (Mc 6,12) como repetición de la misma predicación de Jesús (Mc 1,14-15; Mt 4,17.23; 9,35; 24,14), en contraposición al tema central de la predicación post-pascual, que gira en torno a «Cristo» (Act 8,5; 19,13; 2 Cor 11,4; Flp 1,15; 1 Tim 3,16). Para este anuncio del reino era natural que los apóstoles, junto con el poder de realizar señales

(Mt 10,1; Lc 9,2; 10,9), dispusiesen de una explicación o desarrollo, como parábolas del reino (mt 13,44-50), su proximidad a pesar de las apariencias pequeñas (Lc 13,18-21; Mc 4,2-9.26-29), de su alegría y bienaventuranza (Lc 6,20-21). Como confirmación de su predicación y de la venida de ese reino se imponía que los discípulos hiciesen una referencia a las palabras de Cristo explicativas de sus milagros y máximas. Por consiguiente, esta misión pre-pascual de los discípulos constituía una ocasión propicia para establecerse y avivarse una tradición de las palabras de Jesús.

b) Las exigencias de la propia vida de comunidad

Incluso antes de la predicación pre-pascual de los discípulos, el ambiente comunitario del grupo pudo ocasionar la primera formación de esa tradición de palabras. Aquellos que seguían a Jesús necesitaban unas «sentencias normativas» que regulasen su seguimiento difícil: «quien viene a mí y no odia a su padre...» (Lc 14,26), «deja que los muertos entierren a sus muertos» (Lc 9,60); la dureza impuesta por el tren de vida de Jesús, «que no tiene donde reclinar la cabeza» (Lc 9,58); necesitaban unas palabras que estimulasen a la perseverancia, exhortando a no volver la cara atrás una vez puesta la mano en el arado (Lc 9,62), con el aliento de una recompensa, ya desde ahora, dándoseles a conocer el misterio del reino (Mc 4,11), viendo y oyendo lo que otros desearon y no tuvieron (Lc 10,23-24), y una recompensa, sobre todo, para después (Mc 10,28-30; Lc 22,28-29).

Otras palabras de Jesús encuentran su ambiente originario en el grupo comunitario en torno a Jesús antes de Pascua y no precisamente en la predicación de los doce después de la resurrección, aunque aquí también se pudiesen aplicar: tales son la exhortación a trabajar sin deseo de ganancia (Lc 12,22-31), el renunciar a la bolsa, incluso llegar a venderlo todo (Lc 12,33), el comportamiento en el camino (Lc 10,4-7); igualmente las

misteriosas palabras sobre aquellos que se hacen «eunucos por el reino de los cielos» (Mt 19,11-12). La vida comunitaria del grupo estaba regulada con la invitación a ser «el último y el servidor de todos» (Mc 9,35).

Con toda esta serie de largas invitaciones, H. Schürmann intenta mostrar que la tradición de los dichos de Jesús se remonta al ambiente pre-pascual de convivencia de los doce en torno a Jesús. Llega hasta aquí traspasando con el «método HF» la misma frontera de la Pascua que algunos autores habían levantado. Con este método, sin dejar la tradición, se puede llegar hasta el Jesús de la historia, ya que, como muy bien dice el autor, «a los comienzos, historia y tradición coinciden en gran parte» [36]. Siguiendo, pues, la tradición misma, podemos romper la muralla que algunos han querido levantar entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia.

3. *Por constatación de una situación concreta de la actividad de Jesús*

Este mismo sentido de acercamiento al Jesús histórico siguen otros muchos autores [37]. Schürmann, apoyado en el «método HF», llega, por medio de la tradición, a una *situación típica* de la comunidad pre-pascual que pone de manifiesto una continuidad de tradición, pero expresamente rechazada al ponerse como meta llegar a una cituación *concreta* de la actividad de Jesús [38]. Y éste es el fin que se proponen otros autores, J. Jeremias, J. Dupont, en su proceso ascensional hasta Jesús: no sólo establecer una situación y comportamiento *típicos* del grupo de los discípulos, sino llegar a un suceso histórico concreto de Jesús.

[36] H. SCHURMANN, a.c. p.370.

[37] Así los artículos publicados por J. Jeremías, H. Riesenfeld, O. Cullmann, N. A. Dahl, W. Grundmann, en el libro de colaboración: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin 1961). De esta unanimidad se hace eco X. Léon-Dufour (EHJ p.313 nota 26). Sin embargo, existe alguna diversidad de matices que quisiéramos destacar.

[38] H. SCHURMANN a.c. p.352; cf. supra nota 33.

a) A propósito de las parábolas

En el estudio profundo que hace de las parábolas, J. Jeremias se propone con nitidez su cometido: «Jesús ha hablado a hombres de carne y hueso y se ha adaptado a la situación de su momento. Cada una de las palabras ha sido pronunciada en una circunstancia precisa de su vida. ¡Es necesario intentar reencontrarla! ¿Qué es lo que quería decir Jesús en tal o cual momento concreto? ¿Qué efecto pretendían producir sus palabras en sus oyentes? Estas son las preguntas que es necesario plantearse para redescubrir, en la medida de lo posible, la significación original de las parábolas de Jesús y oír la voz misma del Maestro *(ipsissima vox)* [39].

Aunque antes de él ya se había emprendido la tarea de volver a colocar las parábolas en la situación histórica de la vida de Jesús [40], Jeremias aborda de nuevo el problema con aportaciones personales que completan la trayectoria ya trazada por otros autores. Partiendo de las interpretaciones que la Iglesia primitiva ha dado a las parábolas, en un sentido de acomodación a sus circunstancias, intenta esbozar el sentido primigenio que tuvieron en los labios de Jesús al proponer su mensaje. Las parábolas que, por lo general, responden a una situación de conflicto con los adversarios en la vida de Jesús [41], defienden, justifican o explican una serie de ideas claves que Jesús expuso en su mensaje. Estas ideas maestras del mensaje de Jesús, por otra parte no muy numerosas [42], son las que aparecen en el sentido origi-

[39] J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus* (Paris 1962) p.25. Trad. de *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen [6]1962).

[40] Abrió camino A. T. Cadoux *(The Parables of Jesu, Their Art and Use,* New York 1931) con una intuición acertada, pero consiguiendo sólo penetrantes observaciones en determinados puntos. Siguió en este camino B. T. D. Smith *(The Parables of the Synoptic Gospels,* Cambridge 1937), logrando poner de manifiesto el transfondo de numerosas parábolas y descuidando su interpretación teológica. El éxito de colocar las parábolas en la situación histórica vivida por Jesús, aunque limitándose a las «parábolas del reino», fue de C. H. Dodd *(The Parables of the Kingdom* [London 1935]; cf. J. JEREMIAS, o.c., p.24).

[41] J. JEREMIAS, o.c. p.25.

[42] Los temas centrales del mensaje de Jesús que aparecen en las

nario de las parábolas; algunas de éstas se pueden colocar ante un auditorio determinado, en una situación ambiental concreta de la actividad de Jesús partiendo del sentido originario de ellas. Así, las parábolas que entrañan el tema de salvación, enviada especialmente a los «pobres», «deudores», «pecadores» [43], se pueden colocar como una actitud de justificación que Jesús hace de su mensaje ante aquellos que le critican [44]; en concreto, las parábolas de la oveja y dracma perdidas (Lc 15,4-10) e hijo pródigo (Lc 15,11-32) tienen el sello apologético claro por el que Jesús se justifica ante los fariseos de comer con los pecadores (Lc 15,1-2; cf Mt 18,1.11-14) [45]; las parábolas que implican una exhortación a una

parábolas están resumidos: 1) *Anuncio de una salvación* ya actuante en la persona, obras y palabras de Jesús; se deja entrever en pequeñas imágenes más que en grandes parábolas: tiempo de bodas (Mc 2,19), el vestido y vino nuevos (Mc 2,21-22), la mies abundante (Jn 4,35ss), la lámpara encendida (Mc 4,21); en Jesús ha venido el médico (Mc 2,17), el maestro (Mt 10,24; Lc 6,46), el señor de la casa (Mt 10,25). 2) Esta salvación es *enviada* especialmente *a los «pobres»*, «deudores», «pecadores»: parábolas de la oveja y dracma perdidas (Lc 15,4-10), los dos deudores (Lc 7,40ss), los que tienen necesidad de médico (Mc 2,16-17), el fariseo y el publicano (Lc 18,9-14), los dos hijos desobedientes (Mt 21,28-32), los convidados descorteses (Mt 22,1-10; Lc 14,16-24), hijo pródigo (Lc 15,11-32), operarios de última hora (Mt 20,1-15). 3) *Exhortación a una gran confianza:* parábola del grano de mostaza (Mc 4,30-32; Mt 13,31-32; Lc 13,18-19) y levadura (Mt 13,33; Lc 13,20-21), el sembrador (Mc 4,3-8; Mt 13,3-8; Lc 8,5-8), labrador impaciente (Mc 4,26-29), juez inicuo (Lc 18,2-8) y amigo importuno (Lc 11,5-8). 4) *Llamada* a la penitencia ante una crisis amenazante; parábola de los niños que juegan en la plaza (Mt 11,16-19; Lc 7,31-35), el ojo, lámpara del cuerpo (Mt 6,22-23; Lc 11,34-36), rico insensato (Lc 12,16-20), la higuera estéril (Lc 13,6-9), el hombre de confianza (Mt 24,45-51a; Lc 12,42-46), los talentos (Mt 25,14-30; Lc 19,12-27), el portero vigilante (Mc 13,33-37; Lc 12,35-38), los viñadores homicidas (Mc 12,1-12; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19). 5) *La exigencia* de esta última hora; parábola del deudor (Mt 5,25-26; Lc 12,58-59), administrador infiel (Lc 16,1-8), el rico y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31), invitado al convite sin traje nupcial (Mt 22,11-13), las diez vírgenes (Mt 25,1-13), convidado a la mesa (Lc 14,7-11), constructor de la torre y rey que planea la guerra (Lc 14,28-33), espíritu impuro que vuelve a la casa que había abandonado (Mt 12,43-45b; Lc 11,24-26). 6) *Cómo debe ser un discípulo:* parábola del tesoro escondido y la perla (Mt 13,44-46), buen samaritano (Lc 10,25-37), el deudor exigente (Mt 18,23-25).

[43] Cf. nota anterior n.2.

[44] J. JEREMIAS, o.c. p.127s.

[45] ID., o.c. p.136ss.

gran confianza [46] no son difíciles de situar en la actividad de Jesús; así, las parábolas del grano de mostaza (Mc 4,30-32; Mt 13,31-32; Lc 13,18-19) y levadura (Mt 13,33; Lc 13,20-21) surgen como respuesta ante las dudas que se levantan sobre las apariencias pequeñas de la misión de Jesús: «no conocéis el poder de Dios» (Mc 12,25), «estáis en un error» (Mc 12,27) [47]; igualmente, la parábola del sembrador (Mc 4,3-8; Mt 13,3-8; Lc 8,5-8) ha podido estar motivada por el aparente fracaso en su predicación infructuosa (Mc 6,5-6), en la oposición que encontraba (Mc 3,6), en las defecciones que se producían (Jn 6,60) [48]. Las parábolas que ante una crisis amenazante constituyen una llamada a la penitencia [49] «han sido pronunciadas en una situación histórica concreta..., ésta es fundamental para comprenderlas; no son preceptos de moral lo que ellas quieren inculcar, sino sacudir y despertar a un pueblo ciego que corre a su perdición, y sobre todo a sus jefes, teólogos y sacerdotes; aunque las parábolas también influyen en la llamada al arrepentimiento» [50]; así, la imagen del ojo como «lámpara del cuerpo» no tiene su situación adecuada en Mateo, dirigida a los discípulos (Mt 6,22-23), sino en Lucas, dirigida a la muchedumbre (Lc 11,34-36) [51]; igualmente, la parábola del hombre de confianza (Mt 24,45-51a; Lc 12,42-46), de los talentos (Mt 25,14-30a; Lc 19,12-27), el portero vigilante (Mc 13,33-37; Lc 12,35-38), son dirigidas a los jefes del pueblo, escribas, que han recibido de Dios un precioso depósito [52]; en esta

[46] Cf. supra nota 42 n.3. A pesar de la nota redaccional sobre la oración, que Lucas subraya en algunas parábolas, por ejemplo, en la del juez inicuo (Lc 18,2-8; cf. v.1), del amigo importuno (Lc 11,5-8; cf. v.1-4.9-13), poniendo de relieve la figura de la viuda y del amigo importuno, sin embargo, el sentido primitivo de estas parábolas en labios de Jesús está centrado en la figura del juez y del amigo que es perturbado en su sueño como expresión de la actitud de escucha que Dios tendrá con los que acudan a él; cf. J. JEREMIAS, o.c. p.157ss.

[47] ID., o.c. p.151s.

[48] ID., o.c. p.153.

[49] Cf. supra nota 42 n.4.

[50] ID., o.c. p.170.

[51] ID., o.c. p.163.

[52] ID., o.c. p.166.

línea de amenaza al pueblo hay que colocar la imagen de la sal que pierde su sabor, según lo hace Lucas dirigiéndose a la muchedumbre (Lc 14,25.34-35), y no dirigida a los discípulos, como lo hacen Mateo y Marcos (Mt 5,13; Mc 9,50) [53].

De alguna manera, pues, se puede llegar al sentido primigenio de algunas parábolas [54] y, según él, colocarlas en una situación adaptada a la vida de Jesús, aunque no nos sea posible, claro está, colocarlas en una coordenada exacta geográfico-temporal.

b) A propósito de las bienaventuranzas

Una situación aún más concreta y determinada en la actividad de Jesús les ha dado J. Dupont a las «bienaventuranzas» [54*]. Después de un estudio detenido y profundo sobre el problema literario del sermón del monte y las bienaventuranzas en la búsqueda de su estructura primitiva, Dupont analiza su mensaje doctrinal en su formulación primera y en las diversas redacciones de Lucas y de Mateo. El contenido doctrinal primitivo de las bienaventuranzas referentes a los pobres, afligidos, hambrientos (Mt 5,3.5.6) [55] es esencialmente mesiá-

[53] Id., o.c. p.169.

[54] La posibilidad de llegar al sentido primigenio de una parábola en labios del Señor y su situación originaria en un ambiente determinado no ha de menguar el aprecio por la interpretación que le ha dado el evangelista y por la colocación en que la ha insertado con una labor redaccional. Una de las mayores ventajas de encontrar el sentido primigenio será precisamente el captar mejor el enriquecimiento de interpretación que han tenido las palabras del Señor a través de una interpretación eclesial en acomodación a circunstancias determinadas. Para buscar este enriquecimiento de la tradición, el libro de J. Jeremias es de un valor innegable; prescindimos ahora de la desviación que algunos le han anotado en ciertos puntos fundamentales sobre alegoría y escatología; cf. P. Benoit, recensión en RB 55 (1948) 597ss.

[54*] J. Dupont, *Les béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal* (Bruges 1954). Existe una segunda edición totalmente renovada: t.1: *Les béatitudes. Le problème littéraire: les deux versions du Sermon sur la montagne et des béatitudes* (Bruges-Louvain 1958); t.2: *Les béatitudes. La bonne nouvelle* (Paris 1969); t.3: *Les béatitudes. Les Évangélistes* (Paris 1973).

[55] En el texto de las «bienaventuranzas», Dupont determina un texto primitivo (según él, quizá una traducción del evangelio aramaico

nico, en plena armonía con la promesa de liberación hecha por Isaías a los pobres, afligidos y desheredados con la venida del Mesías (Is 61,1-3; 65,13-14). Con la proclamación de estas bienaventuranzas se anuncia la llegada del reino, como con los milagros realizados se notifica al Bautista la presencia del que había de venir (Mt 11,4-6). Estas primeras bienaventuranzas se sitúan perfectamente al comienzo del ministerio de Jesús, en que se anuncia la cercanía del reino (Mt 4,17) [56]. Por el contrario, la bienaventuranza de los que padecen persecución (Mt 5,10.11-12), que «no pertenece ni al mismo contexto literario ni al mismo contexto psicológico de las otras bienaventuranzas de los pobres, afligidos y hambrientos..., se coloca con más normalidad en la última fase» del ministerio de Jesús [57].

de Mateo) del que han partido las redacciones actuales del evangelio de Mateo y Lucas. Como elementos primitivos de las bienaventuranzas, Dupont cree se han de mantener: *a)* Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos. *b)* Bienaventurados los afligidos, porque ellos serán consolados. *c)* Bienaventurados los hambrientos, porque ellos serán saciados. *d)* Bienaventurados seréis cuando se os ultraje, se os persiga y se diga toda clase de mal contra vosotros a causa de mí. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa es grande en los cielos, pues también se ha perseguido a los profetas que os han precedido; cf. *Les béatitudes* (Bruges 1954) p.122s. Las otras bienaventuranzas: Mansos, misericordiosos, limpios de corazón y pacíficos, propias de Mateo (Mt 5,5.7.8.9), y que no se encuentran en Lucas, son adiciones del Mateo griego, explicativas del contenido de «pobres» y de las enseñanzas de Jesús a los discípulos (cf. o.c. p. 87-92). La formulación misma de la bienaventuranza de los perseguidos, exclusiva de Mateo (Mt 5,10), es un desdoblamiento de los v.11-12 en armonía con las formulaciones precedentes (cf. o.c. p. 85s). Si todas estas formulaciones exclusivas de Mateo hubieran estado en la fuente primitiva, no se explicaría la omisión de Lucas (cf. o.c. p.91).

[56] Cf. J. DUPONT, o.c. (Bruges 1954) p.177-181.

[57] ID., o.c. p.178. Que la bienaventuranza de los perseguidos no pertenezca al mismo contexto literario de las otras bienaventuranzas, lo deja entrever claramente la formulación de Mateo (Mt 5,11-12), distinta de las anteriores bienaventuranzas (cf. supra nota 55 y la diferencia existente entre las bienaventuranzas enumeradas allá en *a-b-c* y la *d* de los perseguidos). El tema de persecución tampoco tiene el mismo contexto psicológico de las otras bienaventuranzas primitivas. Mientras que las tres primeras presentan bajo un aspecto mesiánico el anuncio exultante de la venida del reino, propia de la predicación de Jesús al principio de su ministerio, la bienaventuranza de los perseguidos responde más bien al clima de anuncios dolorosos hechos por

A partir, pues, del sentido primitivo de las bienaventuranzas se las ha podido encuadrar en una situación más determinada del ministerio de Jesús. Por otra parte, «la situación concreta que suponen las bienaventuranzas no es la situación de la propaganda cristiana, sino de la predicación de Jesús» [58]. El sentido originario de las bienaventuranzas de los pobres, afligidos y hambrientos responde al tema central de predicación de Jesús: venida del reino [59]; la bienaventuranza de los perseguidos encaja con una serie de situaciones de encuentro de Jesús con sus adversarios en que se les reprochan las persecuciones que suscitan (Mt 23,29-36; Lc 11,47-51) [60] y de situaciones en que Jesús previene a los discípulos de las persecuciones que les aguardan (Mt 10,17-20; Mc 13,9) [61].

El rigor crítico y la profundidad de la obra de Dupont, al establecer el análisis literario y contenido doctrinal, garantizan lo esencial de su tesis [62] y su acceso, que aquí hemos esbozado, al sentido originario de las bienaventuranzas en labios de Jesús y su situación dentro de la actividad de su ministerio.

4. *Criterios de historicidad*

El establecer contacto con el Jesús histórico en cada uno de los dichos y sucesos que encontramos en los

Jesús a los discípulos en el discurso escatológico (Mc 13,9-13; Mt 24,9-13; Lc 21,12-19), que suponen ya una serie de enfrentamientos de Jesús con sus adversarios. El anuncio de estas persecuciones de los discípulos, como continuación de las que ya ha tenido Jesús, está, pues, mejor colocado al final del ministerio (cf. o.c. p.128-141). Si el sentido de las tres primeras bienaventuranzas es mesiánico, como anuncio de la llegada del reino, la bienaventuranza última de los perseguidos tiene una significación cristológica y escatológica: «si es dichoso el sufrir por Jesús, es porque Jesús es el Cristo, el Hijo del hombre, el que hará el juicio último» (cf. o.c. p.136). La conjunción de todas las bienaventuranzas en un solo contexto es, naturalmente, obra redaccional del evangelista.

58 J. Dupont, o.c. p.179.

59 Id., o.c. p.179s.

60 Id., o.c. p.128-132.

61 Id., o.c. p.132-141.

62 Cf. P. Benoit, en la recensión de la obra de Dupont: RB 62 (1955) 420-424.

evangelios, presenta, sin duda, seria dificultad, ya que cada uno de ellos se nos ofrece en los evangelios después de una larga tradición previa que ha mirado a Jesús con ojos de fe. Además de los medios ya indicados para realizar este acceso, a saber: un sistema de tradición oral que garantice la continuidad entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, la constatación de un medio ambiental de la comunidad pre-pascual en torno a Jesús y la constatación de situaciones concretas en su actividad, se ha pretendido buscar ciertos *criterios de historicidad* que puedan ser aplicados a los diversos datos que se nos han transmitido y nos permitan juzgar de su auténtica pertenencia a la vida de Jesús [62*]. Los diversos procedimientos, ya dichos, de acceso al Jesús histórico de alguna manera se pueden encuadrar dentro de este marco general de «criterios de historicidad» [63].

[62*] Cuidadosamente hay que distinguir entre indicio, criterio y prueba de historicidad. El indicio puede llevar sólo a probabilidad. Los criterios son *normas* que, aplicadas al material evangélico, detectan su consistencia histórica. Su aplicación permite establecer la prueba o demostración de la autenticidad histórica. Cf. R. LATOURELLE, *L'accès à Jésus par les évangiles. Histoire et herméneutique* (Tournai-Montréal 1978) p.217-220.

[63] Estos criterios son establecidos frecuentemente por autores tanto protestantes como católicos. Entre los protestantes han sido estudiados especialmente por E. KASEMANN, *Das Problem des historischen Jesus:* ZTK 51 (1954) 125-153 (cf. p.144s); N. A. DAHL, *Der historische Jesus als geschichtwissenschaftliches und theologisches Problem:* KerDo 1 (1955) 104-132 (cf. p.114-122); J. JEREMIAS, *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus:* HJKCh p.12-25 (cf. p.20-23); H. K. MCARTHUR, *Basic Issues. A Survey of Recent Gospel Research:* Interp 18 (1964) 39-55 (cf. p.47-51); N. PERRIN, *Rediscovering the Theaching of Jesus* (London 1967) (cf. p.39-49). Entre los católicos: B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récent:* RB 65 (1958) 481-522 (cf. p.512-522); F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens:* BZ 1 (1957) 224-252 (cf. p.227-230), recogido también en *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes* (Düsseldorf 1967) p.42-66 (cf. p.44-47); ID., *Der «historische» Jesus,* en *Praesentia Salutis...* p.67-80 (cf. p.74-78); H. SCHURMANN, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobactungen an den synoptischen Herrenworten:* BZ 2 (1958) 54-84 (cf. p.55), recogido en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) p.83-108 (cf. p.84); W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970) p.50-59 (trad. de *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu,* 1966); L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition. Pour une histoire de Jésus* t.3 (Desclée de B., 1968) p.269-271; I. DE LA POTTERIE, *Come*

a) Criterio de un testimonio múltiple

En cierta manera este criterio ha sido empleado como indicio de historicidad durante los siglos pasados, cuando se consideraban los cuatro evangelios como testimonios independientes del ministerio y vida de Jesús. Por consiguiente, al ser un suceso o palabra de Jesús relatado en varios evangelios, eso se estimaba como una convergencia de testimonios que garantizaban la historicidad del relato. El enfoque de este criterio ha debido ser cambiado cuando se ha constatado que entre los sinópticos hay una interrelación de dependencia de fuentes comunes. Entonces el «criterio de un testimonio múltiple», como garantía de historicidad, se ha trasladado de la convergencia de los evangelios a la convergencia de las diversas fuentes de donde han tomado éstos: Marcos, el material especial de Mateo y el de Lucas [64]. Este criterio no tiene gran utilidad para determinar la autenticidad histórica de relatos o palabras concretas, pues éstas no suelen ser objeto de un «testimonio múltiple». Las diversas alusiones que tenemos de ellos en los evangelios no es por provenir de diversas fuentes, sino por ser repetición tomada de una misma fuente. En cambio, puede ser, según McArthur [65], más práctico para la determinación de autenticidad de los motivos o temas que se repiten en los evangelios; así, por ejemplo, la comida de Jesús con publicanos y pecadores (Mc 2,15-17; Mt 9,10-11; Lc 5,29-30), aun contada en los

impostare oggi il problema del Gesù storico?: CC 120 (1969, II) 447-463 (cf. p.455-461). A continuación seguimos la línea general de la síntesis presentada en este artículo. Otra literatura sobre los criterios de historicidad cf. Bibliografía general sobre los evangelios (p. XXXIII): Hand, Latourelle, Lentzen-Deis, Lührmann, Mussner.

[64] Este criterio ha sido usado por T. W. Manson *(The Theaching of Jesus,* Cambridge 1935) y estudiado por H. K. McArthur (a.c.; cf. nota 63 p.47s) y por N. Perrin (o.c.; cf. nota 63 p.45s). Por el contrario, este criterio ha sido descuidado por la escuela bultmaniana, ya que se queda «exclusivamente ligado al análisis de la crítica literaria, es decir, de las fuentes escritas de los Evangelios, ignorando la problemática de la *Formgeschichte* sobre la tradición oral anterior»; cf. I. DE LA POTTERIE, a.c.; cf. nota 63 p.456.

[65] H. K. MCARTHUR, a.c. p.48.

tres sinópticos, proviene de un testimonio o fuente única: Marcos; sin embargo, el tema de comida y convivencia de Jesús con los pecadores está sólidamente documentado en todos los estratos de la tradición; la multiplicidad de testimonios sobre el tema garantiza el hecho.

Sin embargo, aun en este caso, la aplicación de este criterio de múltiple testimonio, por estar en todos los estratos de la tradición, no puede ser usado sin reservas, ya que un tema puede gozar de múltiple testimonio por haber sido de tal importancia en la primitiva comunidad, que haya influido en todas las ramificaciones de la tradición [66].

Con todo, la historicidad de un tema que se presente respaldado por una tradición múltiple no podrá ser negada o puesta en duda con sospecha de tener un origen comunitario si éste no se prueba positivamente. La presunción está por la historicidad, aunque, a su vez, haya de ser completada por otros criterios [67].

b) Criterio de desemejanza o discontinuidad

Es uno de los criterios más universalmente reconocidos como válidos para mostrar la autenticidad histórica de un hecho o dicho de Jesús [68]. Según este princi-

[66] N. PERRIN, o.c. p.46.

[67] I. DE LA POTTERIE, a.c. p.456. C. H. Dodd habla de un criterio de historicidad parecido al expuesto, pero de enfoque diverso; habla de un «criterio de testimonio por múltiples formas», es decir, la multiplicidad de unidades, formas literarias, alusivas a un mismo tema, aun provenientes de una sola fuente, pueden garantizar su historicidad; cf. C. H. DODD, *History and the Gospel* (New York 1938) p.91s. Este criterio pone de manifiesto, ciertamente, la profundidad con que un tema está arraigado en una tradición conservada en una fuente (por ejemplo, las predicciones de la pasión provenientes de Marcos), pero no es tan decisivo como el criterio de múltiple testimonio por diversidad de fuentes distintas; cf H. K. MCARTHUR, a.c. p.49s.

[68] M. GOGUEL, *Jésus* (Paris 1950) p.150; B. RIGAUX, a.c.; cf. nota 63 p.518; N. A. DAHL, a.c.; cf. nota 63 p.119-122; H. CONZELMANN, *Jesus Christus*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III 623; X. LÉON-DUFOUR: EHJ p.323; H. K. MCARTHUR, a.c. p.50; J. JEREMIAS, *The Central Messagge of the New Testament* (London 1965) (trad. española: *El mensaje central del Nuevo Testamento* c.1: Abba (Salamanca

pio, todo aquello del Evangelio que no encaja en el medio ambiente judaico del tiempo ni en el medio ambiente de la primitiva comunidad cristiana, sino que más bien incluye un cierto sentido de inadaptación a ambas situaciones, es una señal inequívoca de procedencia del Jesús de la historia. Semejante principio suele ser confirmado con diversidad de ejemplos.

1) Discontinuidad con la comunidad cristiana

Apoyados en este criterio, se ha de afirmar que «hay ciertos datos en la vida de Jesús que constan con toda seguridad, porque nadie los pudo inventar; sobre todo no los habrían inventado los que creían en ellos y tenían que predicarlos» [69]. En la base de todos éstos, como dato inconcuso, está su muerte violenta en la cruz [70]. En unión con su muerte en la cruz está ligado el «fracaso externo» de su obra, imposible de ser inventado por sus partidarios y futuros propagadores del mensaje [71]; su procedencia de Nazaret, sumamente despreciada (Jn 1,46) [72]; el hecho del bautismo de Jesús conferido por Juan el Bautista, y la catalogación que esto podía suponer de Jesús entre los pecadores, es, sin duda, materia que podía dificultar la fe al comienzo de la tradición, más bien que ser aliciente para ella [73]; el relato de las tentaciones de Jesús, en lo fundamental del hecho, ciertamente no adaptándose a la situación ambiental de la comunidad pascual, sino a la situación del ministerio de Jesús, puede dar de esta manera plena garantía de su

1966) p.17-37; N. Perrin, o.c. p.39-43; incluso es admitido como criterio único por R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen [6]1964) p.222 y E. Kasemann, *Das Problem des historischen Jesus:* ZTK 51 (1954) 144.

[69] W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970) p.54.

[70] N. A. Dahl, a.c. p.120; B. Rigaux, a.c. p.519; F. Mussner, a.c. en BZ 1 (1957) 227, y en *Praesentia Salutis* p.45; X. Léon-Dufour: EHJ p.301; W. Trilling, o.c. p.55.

[71] W. Trilling, o.c. p.56s.

[72] Id., o.c. p.57.

[73] Id., o.c. p.58; X. Léon-Dufour· EHJ p.338; I. de la Potterie, a.c.; nota 63 p.458.

historicidad esencial [74]. Como hay hechos en los evangelios que presentan esa discontinuidad con la comunidad

[74] J. DUPONT, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert:* RB 73 (1966) 30-75. En este artículo presenta el autor un estudio profundo sobre el punto de partida del relato, queriendo determinar el acontecimiento histórico cuyo recuerdo nos han conservado los relatos evangélicos. Partiendo del (I) análisis de las dos tradiciones y sus posibles relaciones en que se nos han transmitido los relatos (Mc y Mt-Lc), el autor se detiene a considerar el origen de la narración evangélica (II). Para unos, las tentaciones tienen un origen comunitario: 1) como pieza apologética para justificar que Jesús no haya hecho grandes milagros para comprobar su mesianismo (W. Bousset, M. Dibelius, E. Lohmeyer); 2) como fragmento de catequesis para inculcar una actitud religiosa auténtica (A. Meyer, R. Bultmann, A. Fridrischen); 3) como una explicación teológica o una elaboración midráshica de un relato tradicional auténtico (P. van Iersel); 4) como un resumen dramático condensando en una escena única diversas tentaciones de Jesús a lo largo de su ministerio, pero de forma menos extraordinaria (H. J. Holtzmann). Aunque estas opiniones presentan una interpretación profunda de la misión de Jesús, no se ve ningún motivo para que, poniendo el origen en la comunidad, se excluya la idea de que este relato provenga de Jesús en persona; y sí se presentan 5) serias dificultades para establecer el origen comunitario. Estas serían: *a)* se trata de algo demasiado perfecto y elaborado como para que sea producto de un trabajo inconsciente de imaginación popular (J. Weiss, P. Lagrange); *b)* la fe de la comunidad en Jesús no lo coloca en tal aventura (J. Schmid); *c)* las tentaciones desarrolladas carecen de actualidad para la catequesis cristiana y para las disensiones con los judíos (J. Schmid, J. Jeremias). Por el contrario (III), hay razones positivas para poner en Jesús el origen del relato. Es cierto que estas razones no están exentas de 1) dificultades: *a)* el relato está puesto en tercera persona, no en labios de Jesús; *b)* no hay ninguna palabra de Jesús, sino citas del AT; *c)* es el único pasaje en que la tradición evangélica presenta un ejemplo de diálogo en un episodio. Con todo, existen 2) respuestas a las dificultades: *a)* se usa también otras veces la tercera persona en las parábolas, y esta vez, en concreto, se justifica como modalidad de estilo, ya que ha transcurrido mucho tiempo después que Jesús contó lo sucedido; *b)* no se citan palabras de Jesús, sino del AT, ya que a éstas se les atribuye la victoria; *c)* existe ciertamente una redacción literaria última y, sobre todo, existen 3) razones positivas para atribuir el relato a Jesús: el Evangelio *a)* nos subraya con frecuencia la situación en que Jesús rehúsa dar la señal que se le reclama; *b)* nos habla de esperanzas mesiánicas erróneas de los discípulos y contemporáneos de Jesús que no se dan después en la comunidad cristiana; *c)* nos presenta el papel del demonio en relación con la la misión de Jesús de un modo muy apropiado a como se le presenta en estos relatos. Estos tres aspectos sitúan muy bien el relato en la vida de Jesús, no en el sentido de que todos los detalles sean reales ni tampoco en el sentido extremo que el relato se asimile a una parábola, enteramente ficticia, contada por Jesús, sino en un sentido intermedio: Jesús habla de una experiencia que ha vivido, pero tradu-

primitiva, también hay palabras de Jesús que muestran la misma característica y son garantía de su autenticidad; así, las palabras de Jesús «no toméis el camino de los gentiles ni entréis en la ciudad de los samaritanos» (Mt 10,5), en cuanto que están en desacuerdo con la práctica más antigua de la misión cristiana, presentan un sello de autenticidad de ser palabra de Jesús [75]. El mismo criterio de discontinuidad aplica Goguel [76] a las palabras de Jesús ante el sanedrín: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y venir entre las nubes del cielo» (Mc 14,62), o aquellas otras aludidas por Lucas: «Como el relámpago fulgurante que brilla de un extremo a otro del cielo, así será el Hijo del hombre en su día; pero antes le es preciso padecer mucho y ser reprobado por esta generación» (Lc 17,24-25), por no haber en ellas alusión a la resurrección, pues los fieles en el cristianismo primitivo mantenían su fe en la parusía de Jesús a través de la resurrección por lo que ésta suponía de triunfo sobre la muerte.

2) DISCONTINUIDAD CON EL AMBIENTE JUDAICO

Siguiendo esta línea de discontinuidad con el ambiente judaico, se pueden considerar como «ipsissima vox Iesu» los términos «Abba» (Mc 14,36) y ἀμὴν λέγω ὑμῖν (σοί) (en los sinópticos: 13 veces en Marcos, 30 en Mateo y 6 en Lucas) o ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (σοί) (25 veces en Juan). Según estudios de J. Jeremias, «en ninguna parte, en la literatura de las oraciones del antiguo judaísmo, se encuentra esa invocación de Dios como *Abba,* ni en las oraciones litúrgicas ni en las particulares o caseras» [77]. Al usar Jesús este término en su oración,

cida a un lenguaje imaginario capaz de llamar la atención de sus oyentes. Aunque los evangelistas colocan las tentaciones entre el bautismo y la vida pública, Jesús contó su experiencia no al principio de la vida pública ni antes del episodio de Cesarea de Filipo; quizá este episodio parezca el marco más adecuado.

[75] M. GOGUEL, *Jésus* (Paris 1950) 150; X. LÉON-DUFOUR: EHJ p.323.

[76] M. GOGUEL, o.c. p.150.

[77] J. JEREMIAS, *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca

concluye Jeremías, «eso significa que nos encontramos aquí con una inequívoca característica de la manera única como el mismo Jesús se expresaba, de su *ipsissima vox»* [78]. El mismo procedimiento y la misma conclusión se puede emplear con la expresión ἀμὴν ἀμὴν...; se trata de una formulación completamente nueva en los evangelios, y, por consiguiente, nos pone en contacto con las palabras de Jesús [79].

La llamada que Jesús dirige a los discípulos: «Venid detrás de mí» (δεῦτε ὀπίσω μου) (Mc 1,17), siguiendo este mismo criterio de discontinuidad, se puede considerar como auténtica de Jesús. Por una parte, está en línea de desemejanza con el ambiente judaico, del que no se ha podido tomar, puesto que en el judaísmo es el discípulo el que escoge al maestro, y aquí es Jesús el que llama con autoridad a los discípulos [80]; por otra parte, está también en línea de discontinuidad con la primitiva comunidad apostólica para expresar la fe en Jesús; se trata, pues, de un rasgo característico de seguimiento en la vida de Jesús [81].

La metáfora que Jesús usa en la llamada a los após-

1966) p.26. Un estudio sobre las fuentes estudiadas por el autor sobre el tema se encontrará en *Abba: Untersuchungen zur neutestamentlichen und Zeitgeschichte* (Göttingen 1965); Id., *Kennzeichen der "ipsissima vox" Jesu:* Synoptischen Studien (München 1953) p.86-89.

[78] Id., *El mensaje central...* p.27.

[79] Id., *Kennzeichen...* p.90.

[80] G. Kittel, ἀκολουθέω: ThWNT I 213ss; I. de la Potterie, a.c., p.457.

[81] I. de la Potterie, a.c. p.457. G. Kittel (a.c. p.215) sostiene que el verbo ἀκολουθέω, aplicado a Jesús, indica un hecho concreto, histórico, en la vida de Jesús. Igual actitud mantiene H. Mehl-Koehnlein *(Suivre,* en *Vocabulaire biblique.* Edit. J. J. von Allmen [Neuchâtel-Paris 1954] p.285): «seguir, en el NT, expresa un suceso, no una noción o un estado; el término está estrechamente ligado a la aparición del Cristo histórico». Con todo, había que decir que este verbo ἀκολουθέω, aplicado a Jesús, aunque suponga un substrato de hecho histórico en la vida de Jesús con sentido propio, para los evangelistas que lo emplean no está carente de un sentido espiritualizante. Los evangelistas, que no separaban, sino que identificaban el Cristo de la fe con el Jesús de la historia, de alguna manera prolongaban la llamada de Jesús a los discípulos inmediatos hasta la propia comunidad. Cf. Th. Aerts, *Suivre Jésus. Evolution d'un thème biblique dans les évangiles synoptiques:* ETL 42 (1966) 476-512 (cf. p.512).

toles: «Os haré pescadores de hombres» (Mc 1,17), supone también una discontinuidad con el ambiente precristiano, ya que se usaba con referencia a un juicio punitivo y escatológico de Dios, y en la expresión de Jesús adquiere un significado nuevo de liberación, de salvación de los hombres [82].

Este criterio de historicidad, basado en la discontinuidad repecto del ambiente judaico o cristiano, es ciertamente válido y da garantía de autenticidad a aquellos puntos en los cuales se puede aplicar con certeza; es un «minimum» de historicidad que hay que mantener [83]. Pero usado con exclusividad, es decir, no considerando como histórico todo aquello que de alguna manera pueda encajar en ambiente judaico o cristiano, es excesivamente radical e inconsecuente [84]. El quedarse sólo con este criterio negativo, atribuyendo a Jesús sólo aquello que no se puede atribuir a la comunidad judía o cristiana, supone una serie de «prejuicios de escuela que desconfían de la fidelidad de la tradición» [85]. Sin embargo, es sumamente útil para ver lo que hay de original en el mensaje y acción de Jesús [86] y establecer un punto seguro de partida [87].

c) Criterio de conformidad o continuidad

Este criterio de conformidad o continuidad se puede entender en línea de complemento al criterio anterior; es decir, una vez establecidos con seguridad, por vía de discontinuidad, elementos auténticos en acciones y pa-

[82] Para el uso de la metáfora, cf. W. H. WUELLNER, *The Meaning of Fischers* (Filadelfia 1967). Sobre el sentido que tiene en labios de Jesús, cf. J. MANEK, *Fischers of Men:* NT 2 (1957) 138-141, I. DE LA POTTERIE, a.c. p.457.

[83] N. A. DAHL, a.c. p.119; H. K. MCARTHUR, a.c. p.51.

[84] I. DE LA POTTERIE, a.c. p.456.

[85] L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition* (Desclée de B., 1968) p.270.

[86] I. DE LA POTTERIE, a.c. p.456.

[87] H. CONZELMANN, *Jesus Christus,* en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III p.623; N. PERRIN, *Rediscovering of the Theaching of Jesus* (London 1967) p.39-43.

labras de Jesús, también será auténtico todo aquello que esté en conformidad y armonía con lo ya establecido como ciertamente histórico [88]. Pero, además, se puede tomar también el criterio de conformidad o continuidad, con un cierto valor de independencia del criterio anterior [89]. Consiste esencialmente en tratar de acoplar un determinado dato del Evangelio en una situación ambiental de la vida de Jesús *(Sitz im Leben Jesu)* [90]. Esta conformidad con la situación ambiental se puede establecer a diversa escala.

1) EN CONFORMIDAD CON EL MUNDO PALESTINENSE JUDAICO

Consiste en enmarcar una palabra o hecho de Jesús en un clima apropiado al tiempo y lugar en que se desarrolló su vida en Palestina [91]. Los evangelios nos presentan un cuadro geográfico en armonía con la realidad palestinense: lago de Tiberíades (llamado también mar: Mc 1,16; 4,35-41), Nazaret, Cafarnaúm... (Mt 14,34; Mc 6,53); no lejos de Jerusalén encuentran Belén (Mt 2,1.16; Lc 2,4.15), Betfagé y el monte de los Olivos (Mt 21,1; Mc 11,1; Lc 19,29), Betania (Mc 11,1.12; Lc 19,29; Mt 21,17), Emaús (Lc 24,34); para ir de Jerusalén a Jericó hay que bajar (Lc 10,30)... Los datos topográficos, en su generalidad, corresponden a una geografía concreta y conocida. Igualmente los personajes que integran la vida de Jesús: César Augusto, Herodes el Grande, Quirino, Herodes Antipas, Arquelao, Pilato, Caifás, Anás..., están en conformidad con los datos co-

[88] N. PERRIN, o.c. p.43.

[89] B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récent:* RB 65 (1958) p.517-522; F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus der Glaubens:* BZ 1 (1957) 227-230, en *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Thema des Neuen Testamentes* (Düsseldorf 1967) p.44-47; L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition* (Desclée de B., 1968) p.270-271.

[90] I. DE LA POTTERIE, a.c. p.458.

[91] S. ZEDDA, *I Vangeli e la critica oggi* (Treviso 1965) p.109ss; L. CERFAUX, *Jésus aux origines...* p.270; C. M. MARTINI, *Introduzione ai Vangeli sinottici*, en *Il Messaggio della Salvezza* (Torino 1967) p.140.143.

nocidos por otras fuentes. Las costumbres religiosas, la diversidad de partidos, los usos habituales en vida social, laboral, que aparecen en el evangelio son datos que nos ponen en contacto con una mentalidad y cultura determinada, plenamente constatable por otros documentos. Todo lo que encaje en ese marco ambiental tiene garantía de historicidad y, aunque sea exterior a la misma persona de Jesús, sirve para encuadrar su vida en la situación real de su existencia.

2) En conformidad con las características fundamentales del mensaje de Jesús

La aplicación de este criterio bajo esta faceta concreta garantiza la autenticidad de todo aquello que refleja las características singulares de Jesús y su mensaje [92]. Mediante la ampliación del campo de acción del «método HF» se puede llegar a la constatación de situaciones típicas de la comunidad prepascual [93], incluso a la constatación de situaciones concretas de la actividad de Jesús [94]. La nota más característica del mensaje fundamental de Jesús en cuanto a su contenido es la de una «especial actualidad escatológica» [95] como cumplimiento con su palabra y persona del reino mesiánico anunciado en el Antiguo Testamento. Por esto, a través del sentido primigenio de las parábolas y bienaventuranzas nos ponemos en contacto con el mensaje original de Jesús como anuncio de la llegada del reino [96]. Y en general,

[92] L. Cerfaux, *Jésus aux origines...* p.270s.
[93] Cf. supra p.425ss.
[94] Cf. supra p.431.
[95] H. Schurmann, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten:* BZ 2 (1958) 54-84 (cf. p.55), en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) p.84. Muy bien se ha notado que, para llegar al sentido primigenio del mensaje de Jesús, no basta con encontrar en el Evangelio rasgos de una teología arcaica (cf. S. Zedda, *I Vangeli e la critica oggi* [Treviso 1965] p.111-115), anterior a la paolina, pues aun esto puede ser fruto de la comunidad pascual; cf. I. de la Potterie, a.c. p.425ss.
[96] Cf. supra p.432ss, estudio de J. Jeremias sobre las parábolas y de J. Duppont sobre las bienaventuranzas.

siempre que detrás de la interpretación acumulada en la tradición se encuentre este sentido original escatológico, nos encontramos con el mensaje primero de Jesús [97].

Esta nota del mensaje de Jesús, centrada en la instauración del reino mesiánico anunciado, constituye la característica fundamental del mensaje en cuanto a su contenido mismo.

3) En conformidad con las características generales de sus palabras y acciones

Pero, además, se pueden señalar algunas características más que colorean de un modo particular el mensaje de Jesús en cuanto a la matización propia de sus palabras y originalidad de su conducta. Estas características excepcionales de las *palabras* mismas de Jesús han sido sintetizadas [98] y también analizadas en los siguientes rasgos: excepcional consciencia de sí mismo, manifestada en esas formulaciones «yo soy» [99], «Hijo del hombre» [100]; en oraciones dirigidas a Dios como a su

[97] Con este mismo enfoque se ha hecho un estudio sobre la oración del Padrenuestro. El contenido de petición que encierra la oración del Padrenuestro como cumplimiento escatológico (inauguración del reino en Cristo), nos puede poner en contacto con el mensaje primitivo de Jesús. Este sentido primitivo de escatología inicial realizada y con dinámica de realización se ha ido desdoblando a través de la tradición en espera de una consumación gloriosa del reino ya inaugurado. Asimismo, las peticiones originales de la oración dominical se han ido proyectando a una aplicación moralizante de situaciones diarias de la vida cristiana; cf. J. Alonso Díaz, *El Padrenuestro dentro del problema general de la escatología:* Miscelanea Comillas (1960) 297-308; R. E. Brown, *The «Pater Noster» as an Escatological Prayer:* TS 22 (1961) 175-208; J. Jeremias, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung* (Stuttgart 1962).

[98] H. Schürmann, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten:* BZ 2 (1958) 54-84: en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) p.83-108.

[99] Suele estar puesto de ordinario como palabras de Jesús (Mc 6,50 par.; Mt 14,27; Mc 14,62 par.; Lc 22,70; Lc 24,39; Jn 4,26; 6,20, 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8), o en dependencia de ellos (Mc 13,6 par.; Lc 21,8). Hay muy pocas excepciones (Mt 26,22.25; Jn 9,9); cf. H. Schurmann, a.c., en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen...* p.87.

[100] Igualmente este título, salvo en Jn 12,34, se pone en labios de Jesús (Mc 2,10.28; 8,38; 13,26; 14,62 y en paralelos de Mateo y Lucas;

Padre [101]; en la importancia dada a su palabra [102] y en el relieve en que se sitúa su misión [103]; solemne elevación y sacralidad de expresiones [104]; aramaísmos y originalidad inusitada puesta en labios de Jesús [105]; poder y autoridad en sus decisiones y llamadas [106].

Junto con estas características de expresión se pueden señalar otros rasgos propios en la *actividad* de Jesús que nos ponen en contacto con su figura original. Su modo de proceder se caracteriza por unas líneas constantes de conducta: «amor permanente a los pecadores, compasión hacia todos los que sufren y están avasalla-

Mt 8,20; 11,19; 12,32.40; 24,27.37.44 y paralelos de Lucas). Además, en Mt 10,23; 13,27.41; Lc 17,30; 18,8; cf. H. SCHÜRMANN, a.c., en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen...* p.88.

101 También las oraciones de Jesús, a excepción de Mc 15,34 (cita del salmo), comienzan dirigiéndose al Padre (Mt 11,25.26; par.; Lc 10,21;/Mc 14,36 par.; Mt 26,39;/Lc 22,42; 23,34-46; Jn 11,41; 12,27.28; 17,1.5.11.21.24.25). La denominación de *Abba* se puede considerar además como «ipsissima vox Iesu» (cf. supra p.443); cf. H. SCHÜRMANN, a.c., en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen...* p.88.

102 Esta importancia dada a la palabra de Jesús se expresa con frecuencia (Lc 6,46; Mt 5,22.28.32.34.39; Jn 12,48; 14,24; 15,3.20), incluso se pone a Jesús hablando, λόγος τοῦ Θεοῦ (Lc 5,1; 8,21; 11,28); cf. H. SCHÜRMANN, a.c., en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen...* p.89.

103 La alta conciencia de su misión se manifiesta en la fórmula «he venido» ἦλθον (Mt 5,17; 9,13; 10,34,35...) y parecidas; cf. SCHURMANN, a.c. p.89.

104 La expresión «vendrán-vienen-días», puesta en labios del Señor (Mc 2,20 par.; Mt 9,15;/Lc 5,35; Lc 17,22; 19,43; 21,6; 23,29), con resonancias de expresión profética de Antiguo Testamento; «en verdad os digo...»; cf. SCHURMANN, a.c. p.90-93.

105 Así la expresión hebraica ὁ Σατανᾶς, de las cinco veces que la usa Marcos, cuatro de ellas la pone en labios de Jesús (Mc 3,23.26; 4,15; 8,33), y una en la narración (Mc 1,13); Mateo la usa cuatro veces, y siempre en labios de Jesús (Mt 4,10; 12,26²; 16,23); y Lucas, de las cinco veces que usa la palabra, cuatro en labios de Jesús (Lc 10,18; 11,18; 13,16; 22,31), y una en el relato (Lc 22,3). Igualmente sólo se encuentran en boca de Jesús las expresiones: Σίμων Βαριωνᾶ (Mt 16,17), ὁ υἱὸς Ἰωάννου (Jn 1,42), Σίμον Ἰωάννου (Jn 21,15.16.17); incluso el nombre de Simón escueto también se pone en labios del Señor (Mc 14,37; Mt 17,25; Lc 22,31); cf. H. SCHÜRMANN, a.c. p.94.

106 Así, en las escenas de vocación, «sígueme» (ἀκολούθει μοι) (Mc 2,14; 8,34 y paralelos de Mateo y Lucas; Jn 1,44; 21,19.22). También el imperativo ὕπαγε, ὑπάγετε se pone como palabras del Señor (trece veces en Mc, veinte en Mt, dos en Lc, tres en Jn); lo mismo sucede con los imperativos ἔγειρε, ἐγείρεσθε (seis veces en Mc, tres en Mt, cuatro en Lc, dos en Jn); cf. SCHÜRMANN, a.c. p.105s.

dos, severidad inexorable contra toda clase de fariseísmo, cólera santa contra la mentira y la hipocresía. Y en todo ello y por encima de todo, una orientación radical hacia Dios, hacia el Señor de soberanía sin límites, que también es Padre»[107]. Sobre todo en los relatos de milagros se observa una actitud especial de Jesús. No es lo espectacular, lo teatral ni siquiera lo curioso lo que se busca en ellos; por eso no accede a la petición de los adversarios incrédulos (Mc 8,11-13; Lc 23,8-12) ni a la búsqueda ansiosa de la muchedumbre (Mc 1,35-38). Tampoco usa de ellos para su conveniencia personal (Lc 23,35-37). Los milagros están íntimamente ligados a esclarecer el verdadero sentido de su misión mesiánica, como se responde a los enviados del Bautista (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23); a comprobar la realidad del anuncio de inauguración del reino (Mc 1,14-15; Mt 4,17), como se responde a los que le acusan: «Si expulso a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20). Los milagros encierran en sí una llamada a una nueva vida, a una conversión en acomodación a las exigencias del reino inaugurado; la conversión requerida en el anuncio del reino (Mc 1,15; Mt 4,17) es la que se pretende inculcar en la realización de los milagros, esa conversión que hubieran hecho Tiro y Sidón en saco y ceniza si en ellas se hubieran hecho todos los milagros que se realizaron en Corozaín, Betsaida, Cafarnaúm (Mt 11,21-24; Lc 10,13-15)[108].

[107] W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970) p.54.

[108] De esta exclamación sobre las ciudades: «¡Ay de ti Corozaín! ¡Ay de ti, Betsaida!, que si en Tiro y en Sidón hubieran sido hechos los milagros que en vosotras se han hecho, tiempo ha que en saco y sentados en ceniza hubieran hecho penitencia. Pero Tiro y Sidón serán tratados con más blandura que vosotros en el juicio. Y tú, Cafarnaúm, ¿te levantarás hasta el cielo? Hasta el infierno serás abatida» (Lc 10,13-15; cf. Mt 11,21-24), dice W. Trilling: «todo, en esta sentencia, es primitivo y original... Aquí, con alto grado de probabilidad, podemos hablar acerca del testimonio que el 'Jesús histórico' da sobre sí mismo»; cf. W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970) p.122s. En realidad, en esta sentencia se puede aplicar, por un lado, el criterio de discontinuidad con la comunidad cristiana, en cuanto que se pone de manifiesto de alguna manera el «fracaso» de la

Los milagros, pues, por su conexión con el anuncio fundamental del mensaje, por el estilo propio en que se realizan, también nos pueden poner en contacto, en línea de continuidad, con el Jesús histórico. Y en general, cuando en cualquier dato evangélico nos encontramos con algunas de estas facetas en conformidad con el rasgo clave de «actualidad escatológica» proclamado por Jesús, en conformidad con esas características del tono de sus palabras y con la originalidad excepcional de sus acciones, encontramos una garantía de autenticidad histórica que nos lleva hasta Jesús.

Este acceso al Jesús histórico no puede estar limitado ni circunscrito a uno solo de los caminos enumerados en el presente capítulo: tradición oral, constatación de situaciones típicas de la comunidad pre-pascual y con-

actividad de Jesús al no haber conseguido en Corozaín, Betsaida y Cafarnaúm lo que pretendía, y también tiene cabida el criterio de conformidad con el modo característico de proceder de Jesús en la realización de sus milagros. Este modo especial de proceder de Jesús en los milagros está, a su vez, en línea de discontinuidad con las narraciones de los supuestos milagros de Apolonio y otros taumaturgos paganos; cf. L. MONDEN, *Le miracle, signe de salut* (Desclée de B., 1960) p.109; A. VOGTLE, *Wunder:* LThK t.10 (Freiburg 1965) 1258; «Entre estas historias de milagros de fuera del cristianismo y las historias evangélicas hay tantas divergencias como entre universos diferentes. Los Evangelios no conocen historias tendenciosas al estilo rabínico, no conocen milagros para obtener recompensas, honores o ganancias (ni siquiera la de Mt 17,24-27; J. D. M. DERRETT: NT 6 [1963] 1-15). Jesús no obra milagros espectaculares (Mc 2,1-12: composición secundaria), no hace milagros para castigar (Mc 11,12ss: transformación de una parábola primitiva para demostrar el poder divino de Jesús). Precisamente, Jesús se niega a hacer milagros que no sean necesarios, milagros curiosos y teatrales. No permite que le constriñan a realizar el papel de simple taumaturgo: no se lo permite ni a sus adversarios incrédulos (Mc 8,11s; cf. Lc 23,8-12), ni al pueblo, que busca ayuda material (Mc 1,35-38)... Todos los milagros se realizan en estado de vigilia (estando despiertos), y ni uno solo se basa exclusivamente en la eficacia de su oración. Acciones violentas son tan extrañas, en las curaciones obradas por Jesús, como las intervenciones quirúrgicas... Aunque Jesús toca y coge con su mano a los enfermos (Mc 1,31 y passim), casi siempre emitiendo al mismo tiempo una palabra de poder, sin embargo, la tradición no nos deja duda alguna de que considera a la voluntad de Jesús —voluntad que se manifiesta en tales gestos y casi siempre en su palabra— como la verdadera fuerza que obra el milagro»; cf. traducción del texto de A. Vögtle, en W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970) p.119s. Fr. MUSSNER, *Die Wunder Jesu* (München 1967) p.24-44.

cretas de la actividad de Jesús, criterios de historicidad [109]. Todos ellos ofrecen su aportación parcial, pero en su conjunto hacen que a través de unos libros, escritos ciertamente con visión de fe, podamos acercarnos al personaje real que sustenta y mantiene en su punto de arranque esa misma fe, al Jesús de la historia que fundamenta al Cristo de la fe.

[109] R. Latourelle destaca, y con razón, entre los criterios de historicidad, uno que él llama «criterio de explicación necesaria»; incluso lo pone como el más fundamental. Lo describe así: «si ante un conjunto considerable de hechos que exigen una explicación coherente y suficiente, se ofrece una explicación que esclarece y agrupa en armonía todos estos elementos (que de lo contrario quedarían como enigmas), podemos concluir que estamos en presencia de un dato auténtico (hecho, gesto, actitud, palabra de Jesús»; cf. *L'accès à Jésus par les évangiles. Histoire et herméneutique* [Tournai-Montréal 1978] p.228).

CONCLUSION

El problema de la historicidad de los evangelios lo formulábamos al comienzo de este libro preguntándonos por la continuidad existente entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. Los evangelios, ciertamente, nos dan una visión de Jesús iluminada con fe pascual. Cada evangelista, con su labor de selección de unos datos recibidos, de acomodación a las circunstancias concretas en que vivía, de proclamación de un mensaje, de síntesis estructural de todo el material evangélico, presenta desde un ángulo de visión personal la figura y doctrina de Jesús. Esta redacción última del Evangelio recoge, a su vez, toda una tradición previa proclamada por los apóstoles y vivida por una comunidad. Redacción de los evangelios, tradición apostólica y vivencia de la comunidad giran en torno a una persona en quien creen y a quien confiesan como Señor.

Esta actitud de fe en Cristo, en su dimensión vertical de confesionalidad, está anclada y apoyada en una dimensión horizontal de historia en donde radica. De alguna manera, esa comunidad post-pascual se introduce en línea de continuidad en una comunidad pre-pascual en torno a la figura histórica de Jesús. Esa figura presenta el relieve y los rasgos generales de su configuración histórica delineada en su encarnación entre nosotros, en su actuación prodigiosa en palabras y obras, en su fracaso final y exaltación suprema. Quizá no se puedan aislar todos los detalles concretos como elementos determinables de un acontecer histórico. Pero ahí está en bloque su figura y su actuación sustentando una fe.

El *kerygma* primitivo: «Sepa con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Ungido a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Act 2,36; cf. Act 2,22-25; 3,13-18; 1 Cor 15,3-5), subraya la doble dimensión de la fe: sobre una línea horizontal de historicidad como acontecimiento constatable: «a este *Jesús* (τοῦτον τὸν 'Ιησοῦν) a quien vosotros crucificasteis», se levanta la dimensión vertical de fe en su confesión: «este

mismo Jesús ha sido constituido por Dios *Señor* (Κύριον) y *Ungido* (Χριστόν)». De alguna manera, la fusión inseparable de la confesión de fe y su fundamento histórico está expresada en la conjunción cincelada de la palabra *Jesu(s)-Cristo* (Mt 1,1.16.18; 16,21; 27,17.22; Mc 1,1; Jn 1,17; 17,3; 20,31). Ni la fe desconectada de su fundamento histórico tiene garantía ni basta el mero núcleo histórico desprovisto de la fe que lo ilumina. Sólo un «Jesús» que sea «Señor» y «Cristo» salva, y sólo un «Señor» y «Cristo» que esté respaldado por la historicidad de Jesús redime. La síntesis es *Jesucristo.*

Si en una metodología exegética actual hay que partir de la fe que nos presentan los evangelios para llegar a través de la redacción y tradición hasta el Jesús histórico (proceso que hemos seguido en la exposición de este libro), no es para quedarse ahí, en ese núcleo fontal. Después de haberse anclado, como fruto de un proceso ascendente, en el Jesús que fundamenta la fe, hay que iniciar de nuevo un proceso descendente. Partiendo de Jesús, de ese núcleo germinal, hay que recoger todos los haces de luz que la tradición y la Iglesia han ido proyectando sobre él en una progresiva penetración de su persona, con deseo de llegar, bajo la acción del Espíritu, hasta la captación más plena de los misterios insondables que encierra la figura de JESUCRISTO.

APENDICE BIBLIOGRAFICO

Estudios especialmente sugestivos sobre diversas perícopas y temas de los evangelios

.1. Evangelio de Mateo

Mt 1,18-25 LÉON-DUFOUR, X., *Études d'Évangile.* Étude II: L'annonce à Joseph (Paris 1965) p.65-81.

—*L'annonce à Joseph:* Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert (Paris 1957) p.390-397.

—*Le juste Joseph:* NRT 91 (1959) 225-231.

TRILLING, W., *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien.* Beispiele gattungsgemässer Auslegung I. Jesus, der Messias und Davidssohn (Mt 1,18-25) (München 1969) p.13-39.

3,7-12 SALAS, A., *El mensaje del Bautista. Redacción y teología en Mt 3,7-12:* EstBíb 29 (1970) 55-72.

3,13-17 FEUILLET, A., *Le Baptême de Jésus:* RB 71 (1964) 321-352.

4,1-11 DUPONT, J., *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus:* NTS 3 (1956-57) 287-304.

—*L'origine du récit des tentations de Jésus au désert:* RB 73 (1966) 30-76.

—*Les tentations de Jésus au désert* (Ed. Desclée de B., Bruges 1968).

5,1-12 DUPONT, J., *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal* (Bruges-Louvain 1954).

—*Les Béatitudes.* T.1: *Le problème littéraire: les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes* (Bruges-Louvain 1958, nouvelle édition entièrement refondue). T.2: *La Bonne Nouvelle* (Paris 1969, nouvelle édition entièrement refondue). T.3: *Les Évangelistes* (Paris 1973).

—*L'interprétation des Béatitudes:* Foi et Vie 65 (1966) 17-39.

5,17-48 DESCAMPS, A., *Essai d'interprétation de Mt 5,17-48: «Formgeschichte» ou «Redaktionsgeschichte»:* TU 73 (1959) 156-173.

5,20-22 TRILLING, W., *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien.* Beispiele... III. Die neue und wahre «Gerechtigkeit» (Mt 5,20-22) (München 1969) p.86-107.

6,9-13 ALONSO DÍAZ, J., *El Padrenuestro dentro del problema general de la escatología:* Miscelánea Comillas (1960) 297-308.

JEREMIAS, J., *Das Vater-Unser im Lichte der neueren*

Forschung (Stuttgart ^{3}1965); trad. española: *El Padrenuestro en la exégesis actual:* Palabras de Jesús (Ed. Fax, Madrid 1968) p.101-165.

7,6 CASTELLINI, G. M., *Struttura letteraria di Mt 7,6:* BibIt 2 (1954) 310-317.

8,18-22 ZIMMERMANN, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (BAC, Madrid 1969) p.117-124.

8,18-27 LÉON-DUFOUR, X.. *Études d'Évangile.* Étude V: La tempête apaisée (Paris 1965) p.149-182.

9,1-8 DUPONT, J., *Le Paralytique pardonné:* NRT 82 (1960) 940-958.

VARGAS-MACHUCA, A., *El paralítico perdonado en la redacción de Mateo (Mt 9,1-8):* EstE 44 (1969) 15-43.

11,2-6 DUPONT, J., *L'ambassade de Jean Baptiste:* NRT 83 (1961) 805-821.943-959.

11,20-24 COMBER, J. A., *The Composition and Literary Characteristics of Matt 11,20-24:* CBQ 39 (1977) 497-504.

13 y parábolas en general

DODD, C. H., *The Parables of the Kingdom* (London 1935).

DUPONT, J., *Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles,* en M. DIDIER, *L'évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie* (Gembloux 1972) p.221-259.

JEREMIAS, J., *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen ^{6}1962); trad. francesa: *Les paraboles de Jésus* (Paris 1962); trad. española: *Las parábolas de Jesús* (Ed. Verbo Divino, Estella 1971).

KINGSBURY, J. D., *The Parables of Jesus in Matthew 13. A study in Redaction-criticism* (London 1969).

14,1-16,20 LÉON-DUFOUR, X., *Études d'Évangile.* Étude VII: Vers l'annonce de l'Église (Paris 1965) p.229-254.

16,21-28 WILLAERT, B., *La connexion littéraire entre la première prédiction de la Passion et la confession de Pierre chez les synoptiques:* ETL 32 (1956) 24-45.

17,1-9 FEUILLET, A., *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la transfiguration:* Bib 38 (1958) 281-301.

LÉON-DUFOUR, X., *Études d'Évangile.* Étude III: La transfiguration de Jésus (Paris 1965) p.83-122.

18,1-55 VAGANAY, L., *Le schématisme du discours communautaire à la lumière de la critique des sources:* RB 60 (1953) 203-244.

—*Le problème synoptique.* Excursus IV: Le schématisme du discours communautaire (Paris-Tournai 1954) p.361-404.

18,12-14 DUPONT, J., *La parabole de la brevis perdue (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7):* Greg 49 (1968) 265-287.

19,3-12 ZIMMERMANN, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969) p.105-112.254-260.

21,33-46 TRILLING, W., *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien.* Beispiele... VIII: Gericht über das falsche Israel (Mt 21,33-46) (München 1969) p.165-190.

22,1-14 SWAELES, R., *L'orientation ecclésiastique de la parabole du festin nupcial en Mt 22,1-14:* ETL 36 (1960) 655-684.

26,36-46 KUHN, K. G., *Jesus in Gethsemane:* Evangelische Theologie 12 (1952-53) 260-285.

26,63-65 LAMARCHE, P., *Le «blasphême» de Jesús devant le sanhédrin:* RecSR 50 (1962) 74-85.

28,1-10 NEIRYNCK, F., *Les femmes au Tombeau: Étude de la rédaction matthéenne:* NTS 15 (1969) 168-190.

TRILLING, W., *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien.* Beispiele... Die Auferstehung Jesu, Anfang der neuen Weltzeit (Mt 28,1-8) (München 1969) p.212-243.

Conjunto del evangelio de Mt

GATZWEILER, K., *Les récits de miracles dans l'évangile selon Saint Matthieu,* en M. DIDIER, *L'évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie* (Gembloux 1972) p.209-220.

NEIRYNCK, F., *La rédaction matthéenne et la structure du premier Évangile:* De Jésus aux Évangiles (Gembloux-Paris 1967) p.41-73.

2. Evangelio de Marcos

Mc 1,12-13 FEUILLET, A., *L'épisode de la tentation d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,12-13):* EstBíb 19 (1960) 49-73.

1,14-15 TRILLING. W., *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien.* Beispiele... I: Die Botschaft vom Reiche Gottes (Mc 1,14-15) (München 1969) p.40-63.

1,29-31 LÉON-DUFOUR, X., *Études d'Évangile.* Étude IV: La guérison de la belle-mère de Simon-Pierre (Paris 1965) p.123-148.

2,13-17 ZIMMERMANN, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969) p.88-104.190-193.

4,1-34 BOOBYER, G. H., *The Redaction of Mk 4,1-34:* NTS 8 (1961) 59-70.

LAMBRECHT, J., *Redaction and Theology in Mk IV,* en M. SABBE, *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Gembloux 1974) p.269-307.

4,21-25 ZIMMERMANN, H., o.c., p.194-206.

6,17-29 POTTERIE, I. DE LA, *Mors Iohannis Baptistae (Mc 6,17-29):* VD 44 (1966) 142-151.

6,30-44 CANCH, J. M. VAN, *La multiplication des pains dans l'évangile de Marc. Essai d'exégèse globale,* en M. SABBE, *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Gembloux 1974) p.309-346.

6,31-8,26 CERFAUX, L., *La section des pains (Mc 6,31-8,26):* Synoptischen Studien (München 1953) p.64-77; también en *Recueil Lucien Cerfaux* t.1 (Gembloux 1954) p.471-485.

6,34-44 CLAVIER, H., *La multiplication des pains:* TU 73 (1969) 441-457.

7,24-30 DERMIENCE, A., *Tradition et rédaction dans la péricope de la Syrophénicienne. Marc 7,24-30:* RevThéol-Louv 8 (1977) 15-29.

7,27-9,1 HAENCHEN, E., *Die Komposition von Mk 7,27-9,1 u. Par.:* NT 6 (1963) 81-109.

8,27-9,13 LAFONTAINE, R., et MOURLON BEERNAERT, P., *Essai sur la structure de Marc 8,27-9,13:* RecSR 57 (1969) 543-561.

9,14-29 BORNKAMM, G.; BARTH, G.; HELD, H. J., *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (Neukirchen [3]1961) p.177-182.

LEON-DUFOUR, X., *Études d'Évangile.* Étude VI: L'épisode de l'enfant épileptique (Paris 1965) p.183-227.

VAGANAY, L., *Le problème synoptique.* Excursus V: Les accords négatifs de Matthieu-Lc contre Marc: l'épisode de l'enfant épileptique (Paris-Tournai 1954) p.405-426.

10,17-22 LÉGASSE, S., *L'appel du riche (Marc 10,17-31 et parallèles)* (Paris 1966).

10,46-52 TRILLING, W., o.c., p.146-164.

11,15-19 TROCMÉ, E., *L'expulsion des marchands du temple:* NTS 15 (1968) 1-22.

13,28-29 DUPONT, J., *La parabole du figuier qui bourgeonne (Mc 13,28-29 par.):* RB 75 (1968) 526-548.

14,3-9 LEGAULT, A., *An Application of the Form-critique Method to the Anointings in Galilee (Lk 7,36-50) and Bethany (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Jn 12,1-8):* CBQ 16 (1954) 131-145.

14,17-52 BEERNAERT, M., *Structure littéraire et lecture théologique de Marc 14,17-52,* en M. SABBE, *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Gembloux 1974) p.241-267.

15,33-41 TRILLING, W., o.c., p.191-211.

15,42-16,8 PESCH, R., *Der Schluss der vormarkinischen Passionsgeschichte und des Markusevangeliums Mk 15,42-16,8,* en M. SABBE, *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Gembloux 1974) p.365-409.

Conjunto del evangelio de Mc

BURGOS, M. DE, *El evangelio de S. Marcos como «Theologia crucis»:* Comm 10 (1977) 207-455.

DELORME, J., *Aspects doctrinaux du second Évangile:* ETL 43 (1967) 74-99; también en *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques* (Gembloux-Paris 1967) p.74-99.

LANG, F. G., *Kompositionsanalyse des Markusevangeliums:* ZTK 74 (1977) 1-24.

POTTERIE, I. DE LA, *De compositione evangelii Marci:* VD 44 (1966) 135-141.

RADERMAKERS, J., *L'évangile de Marc. Structure et théologie,* en M. SABBE, *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Gembloux 1974) p.221-239.

RAMAROSON, L., *Le plan du second évangile:* Scien-Espr 27 (1975) 219-233.

3. Evangelio de Lucas

Lc 1-2 GEORGE, A., *Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1-2:* Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux (Gembloux 1970) p.117-146.

LAURENTIN, R., *Structure et Théologie de Luc I-II* (Paris 1957).

1,26-38 LYONNET, S., *Il raccouto dell'Annunciazione:* ScuolC 82 (1954) 411-446.

1,68-79 VANHOYE, A., *Structure du «Benedictus:* NTS 12 (1966) 382-389.

4,1-13 DUPONT, J., *Les tentations de Jésus dans le récit de Luc (Lc 4,1-13):* SciencEccl 14 (1962) 7-29.

FEUILLET, A., *Le récit lucanien de la tentation (Lc 4,1-13):* Bib 40 (1959) 613-631.

5,12-16 ZIMMERMANN, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969) p.261-267.

7,36-50 DELOBEL, J., *L'onction par la pécheresse. La composition littéraire de Lc 7,36-50:* ETL 42 (1966) 415-475.

8,4-15 DUPONT, J., *La parabole du semeur dans la version de Luc:* BZNW 30 (1964) 97-108.

9,28-37 LÉON-DUFOUR, X., *Études d'Évangile.* Étude VIII: La parabole du semeur (Paris 1965) p.255-301.

— *Études d'Évangile.* Étude III: La transfiguration de Jésus (Paris 1965) p.83-122.

FEUILLET, A., *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration:* Bib 38 (1958) 281-301.

9,57-62 ZIMMERMANN, H., o.c., p.117-124.

12,32 PESCH, W., *Zur Formgeschichte und Exegese von Lk 12,32:* Bib 41 (1960) 25-40.

15 GIBLIN, C. H., *Structural and Theological Considerations on Luke 15:* CBQ 24 (1962) 15-31.

WAELKENS, R., *L'analyse structurale des paraboles. Deux essais: Luc 15,1-32 et Matthieu 13,44-46:* RevThéolLouv 8 (1977) 160-178.

15,1-10 TRILLING, W., *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien.* Beispiele... V: Gottes Erbarmen (Lk 15,1-10) (München 1969) p.108-122.

15,4-7 DUPONT, J., *La parabole de la brevis perdue (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7):* Greg 49 (1968) 265-287.

15,11-32 ALONSO DÍAZ, J., *Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo:* Bib 40 (1959) 632-640.

SANDERS, J. H., *Tradition and Redaction in Luke 15,11-32:* NTS 15 (1969) 433-438.

16,9-13 — DESCAMPS, A., *La composition littéraire de Lc 16,9-13:* NT 1 (1956) 47-53.

18,18-30 — TRILLING, W., o.c., VI: Besitzverzicht und Nachfolge (Lk 18,18-30) p.123-145.

21,20-24 — SALAS, A., *Origen y estructura de Lc 21,20-24:* Ciudad de Dios 178 (1965) 405-417.

22,47-23,56 — VANHOYE, A., *Structure et théologie de la Passion dans les évangiles synoptiques:* NRT 89 (1967) 135-163.

24,13-35 — ARC, J. DE, *Un grand jeu d'inclusions dans «les pélerins d'Emmaus»:* NRT 99 (1977) 62-76.

DUPONT, J., *Le repas d'Emmaus:* LumVie (1957) 77-92.

Conjunto del evangelio de Lc

DAVIES, J. H., *The Purpose of the Central Section of St. Luke's Gospel:* TU 87 (1964) 164-179.

GEORGE, A., *Tradition et rédaction chez Luc. La construction du troisième Évangile:* ETL 43 (1967) 100-129; también en *De Jésus aux Évangiles* (Gembloux-Paris 1967) p.100-129.

RASCO, E., *Jesús y el Espíritu, Iglesia e «Historia»: Elementos para una lectura de Lucas:* Greg 56 (1975) 321-368.

4. Evangelio de Juan

Jn 1,1-18 — RIDDERBOS, H., *The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John:* NT 8 (1966) 180-201.

1,19-36 — IERSEL, B. M. F., *Tradition und Redaktion in Jn 1,19-36:* NT 5 (1962) 245-267.

1,29 — POTTERIE, I. DE LA, *He aquí el Cordero de Dios,* en *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea* (Madrid 1979) p.23-35.

2,1-12 — FEUILLET, A., *L'heure de Jésus et le signe de Cana. Contribution à l'étude de la structure du quatrième Évangile:* ETL 36 (1960) 5-22.

2,23-3,21 — POTTERIE, I. DE LA, *Ad dialogum cum Nicodemo (Jn 2,23-3,21). Analysis litteraria:* VD 47 (1969) 141-150.

TOPEL, L. J., *A Note on Methodology of Structural Analysis in John 2,23-3,21:* CBQ 33 (1971) 211-220.

3-4 — POTTERIE, I. DE LA, *Structura primae partis Evangelii Iohannis (c.3-4):* VD 47 (1969) 130-140.

3,1-10 — —*Iesus et Nicodemus: de necessitate generationis ex Spiritu (Jn 3,1-10):* VD 47 (1969) 193-214.

3,11-21 — —*Iesus et Nicodemus: de revelatione Iesu et vera fide in eum (Jn 3,11-21):* VD 47 (1969) 257-283.

4,4-42 — —*Jesús y los samaritanos,* en *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea* (Madrid 1979) p.37-53.

4,46-54 BOISMARD, M. E., *Saint Luc et la rédaction du quatrième Évangile (Jn 4,46-54):* RB 69 (1962) 185-211.

4,46-54 FEUILLET, A., *La signification théologique du second miracle de Cana (Jn 4,46-54):* RecSR 58 (1960) 62-75.

5,19-30 VANHOYE, A., *La composition de Jn 5,19-30,* en *Mélanges Béda Rigaux* (Gembloux 1970) p.259-279.

6 FEUILLET, A., *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le Pain de Vie:* NRT 82 (1960) 803-822 918-939.1040-1062.

KILMARTIN, E., J., *Liturgical Influence on John 6:* CBQ 22 (1960) 183-191.

LEAL, J., *La promesa y la institución de la Eucaristía. Sus coincidencias de forma y fondo:* XIII Semana Bíblica Española (1953) 341-357.

LÉON-DUFOUR, X., *Le mystère du Pain de Vie:* RecSR 46 (1958) 481-523.

RACETTE, J., *L'unité du discours sur le Pain de Vie:* Scienc Eccl 9 (1957) 82-85.

6,16-21 ZARRELLA, P., *Gesù cammina sulle acque. Significato teologico di Giov. 6,16-21:* ScuolC 95 (1967) 146-160.

9-12 FEUILLET, A., *La composition littéraire de Jn 9-12:* Mélanges A. Robert (1957) 478-493.

10,1-18 POTTERIE, I. DE LA, *El Buen Pastor,* en *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joannea* (Madrid 1979) p.70-88.

12,20-39 BUSSCHE, H. VAN DE, *Si le grain de blé ne tombe en terre...* (Jn 12,20-39): BibVieChrét (1954) 53-67.

12,24 RASCO, AE., *Christus granum frumenti:* VD 37 (1959) 12-25.65-77.

12,31-36 POTTERIE, I. DE LA, *L'exaltation du Fils de l'homme (Jn 12,31-36):* Greg 49 (1968) 460-478 trad. española: *La exaltación del Hijo del hombre,* en *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea* (Madrid 1979) p.89-106.

13,1-17 BOISMARD, M. E., *Le lavement des pieds:* RB 71 (1964) 5-24.

14,6 POTTERIE, I. DE LA, *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie:* NRT 88 (1966) 907-942 trad. española: *Yo soy el camino, la verdad y la vida,* en *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea* (Madrid 1979) p.107-144.

18-19 JANSSENS DE VAREBEKE, A., *La structure des scènes du récit de la Passion en Jn 18-19. Recherches sur les procédés de composition et de rédaction du quatrième Évangile:* ETL 38 (1952) 504-522.

POTTERIE, I. DE LA, *La pasión según S. Juan (Jn 18,1-19,42),* en *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea* (Madrid 1979) p.145-158.

19,13 — *Jésus, roi et juge d'après Joa. 19,13: Ékathisen épi bématos:* Bib 41 (1960) 217-247 trad. española: *Je-*

sús, Rey y Juez según Jn 19,13, en *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea* (Madrid 1979) p.159-186.

19,27b — *Las palabras de Jesús «He aquí tu madre» y la acogida del discípulo (Jn 19,27b),* en *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea* (Madrid 1979) p.187-219.

19,28 MORETTO, G., *Giov. 19,28: La sete di Cristo in Croce:* RBibIt (1967) 249-274.

POTTERIE, I. DE LA, *La sed de Jesús al morir y la interpretación joanea de la muerte en cruz,* en *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea* (Madrid 1079) p.220-239.

20 DUPONT, L.-LASH, C.-LEVESQUE, G., *Recherche sur la structure de Jean 20:* Bib 54 (1973) 482-498.

LINDARS, B., *The Composition of Jn 20:* NTS 7 (1960) 142-147.

Conjunto del evangelio de Jn

ARENILLAS, P., *El discípulo amado, modelo perfecto del discípulo de Jesús, según el IV Evangelio:* CiTom 83 (1962) 3-68.

ROISMARD, M. E., *Un procédé rédactionnel dans le quatrième évangile: la Wiederaufnahme,* en M. DE JONGE, *L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Gembloux 1977) p.235-241.

BROWN, R. E., *New Testament Essays,* part 2 section 1: The Theology and Background of the Fourth Gospel (London-Dublin 1965) p.49-140.

— *The Paraclete in the fourth Gospel:* NTS 13 (1967) 113-132.

CLAVIER, H., *L'ironie dans le quatrième Évangile:* TU 73 (1959) 261-276.

COSTA, M., *Nota sul simbolismo sacramentale del IV Vangelo:* RBibIt 13 (1965) 239-254.

DECKS, D., *The Structure of the Fourth Gospel:* NTS 15 (1968) 107-129.

LEAL, J., *El simbolismo histórico del IV Evangelio:* Est Bíb 19 (1960) 329-348.

—*El clima de la fe en la «Redaktiongeschichte» del IV Evangelio:* EstBíb 22 (1963) 141-177.

POTTERIE, I. DE LA, *L'arrière-fond du thème johannique de vérité:* TU 73 (1959) 277-294.

—*La verità in S. Giovanni:* RBibIt 11 (1963) 3-23.

SCHNEIDERS, S. M., *History and Symbolism in the Fourth Gospel,* en M. DE JONGE, *évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Gembloux 1977) p.371-376.

TUÑÍ, O., *El cuarto evangelio y la cuestión histórica:* EstE 50 (1975) 55-75.

INDICE BIBLICO

ANTIGUO TESTAMENTO

Hechos de los Apóstoles

Romanos

1 Corintios

2 Corintios

Gálatas

Efesios

INDICE ONOMASTICO